

غالب اور آج کا شعور

ڈاکٹر محمد علی صدیقی

ادارۂ یادگارِ غالب کراچی



PDF By : Meer Zaheer Abass Rustmani

Cell NO : +92 307 2128068 - +92 308 3502081



پی ڈی ایف (PDF) کتب حاصل کرنے اور واٹس ایپ گروپ «کتاب کارنر»
میں شمولیت کے لیے مندرجہ بالا نمبرز کے واٹس ایپ پہ رابطہ کیجیے۔ شکریہ

غالب اور آج کا شعور

ڈاکٹر محمد علی صدیقی

ادارۂ یادگار غالب

کراچی

سلسلہ مطبوعات ادارہ یادگار غالب

شمار: ۵۵

سال اشاعت:	۲۰۰۳ء
صفحات :	۱۶۰
مطالع :	احمد یار اور زر (پریس) ناظم آباد، کراچی
تعداد :	چھ سو
قیمت :	ایک سو تیس روپے (= / ۱۳۰)

یہ کتاب اکادمی ادبیات پاکستان
کے اہل تعاون سے شائع کی گئی ہے

ادارہ یادگار غالب

پوسٹ بکس نمبر ۲۲۶۸

ناظم آباد، کراچی ۷۴۶۰۰

☆

غالب لائبریری

۱۰، یو جی، ناظم آباد نمبر ۲

کراچی ۷۴۶۰۰

اپنے عزیز دوست اور صاحب فکر و نظر محقق

ڈاکٹر ثار احمد فاروقی

کے نام

جن سے آخری ملاقات ۱۶ ستمبر ۲۰۰۳ء کو دوحہ قطر میں ہوئی
تھی اور جن سے اس کتاب کا ذکر ہوا تھا۔ افسوس کہ جب یہ
کتاب چھپ رہی ہے تو وہ ہمارے درمیان موجود نہیں
رہے۔

(تاریخ وفات ۲۷ نومبر ۲۰۰۳ء)

معروضہ

واقعی، غالب پر تحقیقی و تنقیدی نوعیت کے جو مطالعات آج تک ہوئے ہیں اور آئے دن منظر عام پر آرہے ہیں، ان کی موجودگی میں کچھ مزید لکھنے میں ”جگ ہسائی“ کے امکانات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ خود اس کتاب کے فاضل مصنف ڈاکٹر محمد علی صدیقی صاحب اس ضمن میں شمس الرحمن فاروقی صاحب سے متعلق ہیں۔۔۔ اور اپنے زیرِ نظر مطالعات کو غالب کی خدمت میں اپنی جانب سے محض خراج عقیدت کے طور پر پیش کر دینا چاہتے ہیں۔۔۔ لیکن دراصل ایسا نہیں۔ کتاب کو انہوں نے بھی ایک اعتماد سے مرتب کیا ہے اور ادارہ یادگار غالب بھی اسے ایسے ہی اعتماد سے غالب شناسوں اور غالب کے طالب علموں کی خدمت میں پیش کر رہا ہے۔

اس اعتماد کے پس پشت غالب کے تعلق سے صدیقی صاحب کے مطالعات کا وہ نیا پن موضوعات کی وہ جا فہمیت اور تجربے کی وہ گہرائی بھی ہے۔۔۔ جو غالبیات کے لیے اب بھی کشش اور جا فہمیت رکھتی ہے۔۔۔ اور اسی اعتبار سے اسے ایک واقعاً ”تازہ“ اضافہ کہنا مناسب ہوگا۔

یقین ہے کہ غالب کے شناسکین اور عام قاری اس کتاب کے مباحث میں یکساں دل چسپی میں لے کر اپنے لیے مفید پائیں گے۔

حرفے چند

عالم پر چینی طور پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ جنرل شمس الرحمن قادری اب عالم کے بارے میں کچھ لکھنے پر جگہ بنائی کے امکانات زیادہ ہیں۔ سو میں نے سوچا کہ عالم کی خدمت میں فرائض مضیقت ضرور پیش کیا جائے خواہ عالم شاسوں کے لیے کوئی نئی بات پیش نہ کی جاسکے۔ بہر صورت ہر عالم پسند پر لازم ہے کہ جس شاعر کے کلام کے ساتھ ایک ذمہ داری گزاری ہو اس کے بارے میں گفتگو بھی کی جائے۔ اگر اس کوشش میں نگرار کا الزام بھی صادق آجائے تب بھی ”اختلاف نظر“ کی گنجائش رہتی ہے۔

اور ان گنجائشوں کے امکانات ہی نے مجھے مجبور کیا ہے کہ میں آپ کے سامنے عالم پر اپنے مضامین پیش کروں۔ عالم پر میرا پہلا مضمون ”عالم کی بحالیات“ عالم صدی کے موقع پر انجمن ترقی اردو کے رسالہ ”اردو“ میں ۱۹۶۹ء میں شائع ہوا تھا پھر اور مضمون خوب نے اس مضمون کی فرمائش کی تھی اور انجمن کے اصرار پر یہ مجموعہ مضامین مرتب کیا گیا ہے۔ اس مجموعہ کے آدھے مضامین ۲۰۰۳ء اور ۲۰۰۴ء میں تحریر ہوئے یہ مضامین پہلی بار اس کتاب میں شائع ہو رہے ہیں۔ میں نے انہیں رسالوں میں شائع نہیں کروایا کہ بعض اوقات تاریکین ادب شائع شدہ مضامین کو دوبارہ پڑھنا کو اور انہیں کرتے شاید اس کا سبب وقت کی کمی ہو۔

میں عالم شاعری کے بڑے ناموں کا معترف ہوں۔ میں نے بہ حیثیت ادب کے ایک طالب علم کے بے شمار ادب کے افکار و آراء سے استفادہ کیا ہے۔ جہاں جہاں اس امر کی نشاندہی ضروری تھی وہ مضامین کے متن کے اندر حوالوں کی صورت میں موجود ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ میں نے جو کچھ بھی کہا ہے وہ اپنے پیش روؤں سے اتفاق یا اختلاف ہی کا مرتب ہے

جس میں ”ذاتی آواز“ (Personal Voice) ”بہر طور شامل ہے۔ یہ معاملہ ہر ہم عصر یا اگلے وقتوں کے ادبا کے ساتھ بھی رہا ہے۔ اس نوع کی مونیت اس لیے بھی ضروری ہے کہ ہر ادیب اپنا سفر ”ورق سادہ“ کے اعزاز میں شروع کرتا ہے۔

اس کتاب کی اشاعت کا سہرا میر اور مہفوق خویہ کے سر ہے اور میں اُن کا شکر گزار ہوں کہ اُن کے ایما اور اصرار پر غالب پر شائع ہونے والی کتابوں میں ایک اور کتاب کا اضافہ ممکن ہو سکا ہے۔ یہ مجموعہ مضامین جیسا بھی ہے آپ کی نذر ہے۔

مگر قبول اقتد زبے عود شرف

میں اپنے دوستوں اور بزرگوں میں ڈاکٹر فرمان فتح پوری جناب مہفوق خویہ ڈاکٹر منظور احمد آفتاب احمد خاں (صدر انجمن ترقی اردو پاکستان) ڈاکٹر قمر رحیم ڈاکٹر ثار احمد فاروقی ڈاکٹر شارب روہی حسن عابد اور ڈاکٹر گوپتی چند نارنگ کے لیے حرف سپاس پیش کرتا ہوں کہ اس کتاب کے سلسلے میں ان سب حضرات نے گرم جوشی کا مظاہرہ کیا ہے۔

میں اس فہرست میں ملک مصیب الرحمن دوحہ قنبر کا نام بطور خاص شامل کروں گا۔ ملک مصیب الرحمن غالب اور اردو کی خدمت میں پیش پیش رہے ہیں اور دوحہ کی مجلس فروغ اردو ادب کے بانی ہیں۔ اس ادارہ کی سالانہ محفل برائے حالی فروغ اردو ایل او ڈ اور حالی مشاعرہ اردو دنیا کی سب سے بڑی تقریب بن چکا ہے۔ اس کتاب کی پروف دینے تک میں میرے دوست و میرے حسن عابد نے حسب سابق بہت مدد کی ہے۔ اس سال حسن عابد نے بھی سیلے حسن کی دو سرت آیات کے نظم سے گزرے۔ حسن عابد نے اس نظم کے ہنگامہ میں بھی زبرد نظر کتاب کی پروف دینے تک کی جس کے لیے میں بطور خاص شکر یہ ادا کرتا ہوں۔ علاوہ ان میں اس کتاب کی تیاری کے دوران ہمدرد یوٹورشی لائبریری کے ملا پالخصوص جناب محمد حسین بلوچ کے ہمدقت تعاون کے لیے بھی شکر گزار ہوں۔

عالب، التباس اور حقیقت کے درمیان

عالب کی شاعری کے متعدد سماجی، سیاسی اور معاشی مطالبے سامنے آئے ہیں۔ بعض مطالبے ایسے بھی ہیں جن میں شاعر کے کلام کے سیاق و سباق کا خیال نہیں رکھا گیا اور مطلوبہ نتائج اخذ کر لیے گئے ہیں۔ عالب کے کلام میں متعدد ایسے اشعار ہیں جو کسی بھی آشنو ہٹاک صورتحال پر منطبق کیے جاسکتے ہیں۔ یہ صورتحال اس لیے اور بھی پیچیدہ ہو گئی ہے کہ کلام عالب کا ایک بھی مطالعہ ایسا نہیں ہے جس میں ہر غزل یا فن پارہ کا سال، تصنیف ذہن میں رکھا گیا ہو۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کلام مختلف اودار میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ یہ ایک لحاظ سے قدرے غیبت ہے لیکن اسے مثالی صورت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

عالب کی شاعری ایک رو بہ زوال معاشرہ کی تیشال سازی کا مرقع ہے۔ یہ ایک ایسا معاشرہ ہے جس میں عالب کے دانا باپ اور بچانے فن سپہ گری کو بطور ایک پیشہ اپنایا تھا اور اپنی خدمات مرکزی اور مرکز گریز طاقتوں کے حوالہ کی تھیں۔ کسب معاش کی یہ جدوجہد بھی میرمنو کے زمانہ کے کلا اور میں فکر آتی ہیں جس کے دور میں سکوں کے ”نطرو“ سے بڑی بخی کے ساتھ نٹا گیا تھا، کبھی اودھ میں جہاں مرکزی حکومت کے خلاف سرگرمیاں جاری تھیں، کبھی دکن میں جہاں آصف چاہی سلطنت کی بنیادیں رکھی جاری تھیں اور کبھی ریاست اور میں جو دہلی کی رہی سہی حکومت کی جزیں اندر ہی اندر کھودنے میں مصروف تھی۔ عالب کے خاندان نے برصغیر کی مسلم ملت کے اجتماعی مفادات کی نگہبانی جیسا کوئی فریضہ سرانجام دینے کا عہدہ بیان نہیں کیا تھا۔ جب عالب نے ۱۹۰۷ء میں آنکھ کھولی تو سکھ پورے پنجاب پر قابض ہوا ہی چاچے تھے۔ شیخ سلطان کا

چراغ بجھنے ہی والا تھا ۹۹ء میں اودھ اور دکن خود مختار ہو چکے تھے۔ انگریزی حملہ داری سمیٹ کر اس بنگال بہار اور اڑیسہ کی حد تک حقیقت ثابت بن چکی تھی۔ جانوں کی کٹھنٹ بھکی تھی اور دلی و آگرہ پر مرہٹوں کا اقتدار ختم ہونے والا تھا۔ غالب کے والد جانوں کے لیے لڑتے ہوئے ایک سال قبل ہی فوت ہو گئے تھے۔ غالب کے چچا نصر اللہ بیگ نے سرپرست کے فرائض ادا کیے وہ بھی مرہٹوں کی طرف سے آگرہ کے گورنر تھے اور ایک حادثہ میں کام آ گئے۔

غالب کی اودھ شاعری میں اکثر و بیشتر ۱۸۵۷ء کے واقعات کے ارتعاشات دیکھنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ بابائے اودھ جیسے محقق سے لے کر بعض جدید نقادوں نے بھی اس نوع کے مفروضات پر عمل کیا ہے۔ لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ آپ غالب کے جملہ دواویں پڑھ جائیں۔ بیاض غالبہ ۱۸۶۶ء، نبی سید یہ ۱۸۶۱ء، نبی شیرانی ۱۸۶۶ء، نسو ماہر ۱۸۶۳ء، گل رحمتا ۱۸۶۲ء اور حندول و حمان۔ یہ گمان ضرور گزرتا ہے کہ غالب مابعد ندر یا سماجی انھل چھل کی تھیل میں تحقیق کر رہے ہیں۔ بس اس فرق کے ساتھ کہ وہ اپنے بچپن ہی میں شاہ عالم کو شاہ پالم کی حیثیت سے دیکھ چکے تھے۔ ان کے مولد آگرہ میں شاہ عالم کا وجود ہونے کے برابر تھا اور دلی میں بھی ۱۸۰۵ء کے بعد انگریز برسر اقتدار آ چکے تھے۔ طلاق دلی کا جملہ انتظام انگریزوں کے ہی ہاتھ میں تھا اور بادشاہ محض طاعتی حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ ۱۸۰۶ء میں شاہ عالم کا انتقال ہوا اور رام اقتدار اکبر تانی کے ہاتھ میں آئی۔ اسی بادشاہ کے صاحبزادے ابوالمظفر ۱۸۱۳ء میں دلی کے تخت پر چھٹکن ہوئے۔ غالب نے اکبر تانی کی بے بسی کا عالم دیکھا۔ وہ اپنے حلقہ احباب میں ایک ایسے دانشور کی حیثیت سے جانے جاتے تھے جس کے لیے مظاہر اقتدار ۱۸۱۷ء ہی میں ختم ہو چکا تھا جب احمد شاہ ابدالی نے بارہ شاہی حملہ ۱۸۱۷ء کی ٹوئیں پادشاہی ماتہ کر دی تھیں۔ غالب نے کہا تھا:

عبادت برقی کی کرتا ہوں اور انوس حاصل کا

اور یہ صرف اس لیے کہا تھا کہ غالب کے لیے برصغیر میں مسلم اقتدار کا تباہ و ختم ہو چکا تھا۔

ایسا ہو ہی تھا۔ جو معاشرہ عقید پرستی کا شکار ہو جس معاشرہ میں علم اور جدید علم کے سوتے خشک ہو

چلے ہوں اور جو معاشرہ حقیقت پسندی کی اسپرٹ سے لیس ہو کر جدید ثقافت سے نبرد آزما ہونے سے حدود بچ رہا ہو اور "التماس" کو حقیقت ثابت کھینے پر اسرار کر رہا ہو وہ بذات خود "خونی" نہیں کر رہا کیا تھا۔ غالب نے اپنے قیام کلکتہ ۳۰-۱۸۴۹ء کے دوران مغربی تہذیب کی سائنسی ترقی کی ایک جھلک دیکھی تھی اور اس کی آنکھیں خمیر ہو چکی تھیں۔ اس نے کلکتہ میں سر آئزک نیوٹن کی Principia کے چھپے ہوئے اور وہ دعائی جہاز کی حقیقت سے روشناس ہوئے۔ کلکتہ بمبئی اور مدراس یورپی تہذیب کی بیرونی چھاؤنیاں بن کر رہ گئے تھے اور ان شہروں کے صوبہ میں جو دنیا آباد تھی وہ کہیں مذہب کے نام پر، کہیں فرقوں کے نام پر اور کہیں علاقائیت کے نام پر ہر قسم کے افقی اور عمودی اختلافات میں ڈوبی ہوئی قرون اولیٰ کے درسی نظامی کے ساتھ اٹھارویں اور انیسویں صدی کے یورپ کا مقابلہ کرنے چلی تھی۔ اگر یہ اختلافات نہ بھی ہوتے اور یہ دنیا صرف علم اور ٹیکنالوجی میں پسماندہ ہوتی تب بھی باہمی مقاومت ممکن نہ تھی۔

غالب انگریزی غلبے کے خلاف مجدد و غیر منظم اور اضطراری جدوجہد کو ہم جوںی جا کر کرتا تھا۔ غالب کی مثال ایک ایسے دانے راز کی ہے جو سرسبز اور اقبال سے بہت پہلے نظریہ ام کے عروج و زوال کے اسباب سے واقف ہو چکا تھا۔ وہ "خونی" نہ تھا کہ سچو پانزا Sancho Panza کے انداز میں ہوائی طوں پر نکو اسوت لیتا۔ وہ صرف سوچ سکتا تھا اور فرد نے آؤ ریا انگر جیسا نعرہ مستانہ بلند کر سکتا تھا۔ اقبال انگریزی عہد کی دبی تعلیم کے مرطلوں سے گزرے تھے۔ انہوں نے دیکھا کہ بعد کا متحدہ جرمنی، جمہوری فرانس، متحدہ اٹلی کو ابھرتے اور مشرقی یورپ کی اقوام میں قوی ریاستوں کے قیام کی جدوجہد کو کافی قریب سے دیکھا تھا۔ غالب نے بھی مثل سلطنت کی مکمل زیوں حالی کے مقابلہ میں انگریزی اقتدار کی مشیو ملی اور طاقت کا بخوبی اندازہ لگالیا تھا۔ وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف تھا کہ مثل حکومت کا خاتمہ اسی وقت ہو چکا تھا جب اورنگ زیب کے انتقال کے ستر سال کے اندر امر مرشدی کے لال لکھ پر قابض ہو چکے تھے۔ غالب سطورہ دہلی ۱۸۰۳ء کے وقت چھ سال کا بچہ تھا۔ اس کی زندگی کا سفر آ کرہ اور دہلی پر انگریزی دبدبہ کی دہشت سے شروع ہوا تھا۔ یہ ایک ایسا دور ہے جب مثل بادشاہ معمولی سے

معمولی انگریزی انصران کے پاس حاجت مندوں کی کام برآری کے لیے سفارشی چٹھیاں لکھا کرتے تھے۔ بعض انگریز خواتین نے فخت حالی ”ورہاڑ“ کی سیر کے بعد دوح فرساو نیوادیویر کی تحریر کی ہیں۔

کلکتہ کے سفر ۱۸۲۸ء نے رہا سہا کام مکمل کر دیا تھا۔ کلکتہ مغربی تہذیب کا علامتی منظر بن چکا تھا۔ اس شہر کے شہری اپنے دیگر ہم وطنوں سے اس قدر آگے تھے کہ انہوں نے ۱۸۲۳ء میں چشمہ کے ذریعہ ایک لاکھ دو پیاس نیت سے جمع کرنے کا اعلان کیا تھا کہ وہ لندن و کلکتہ کے مابین دفائی بخشی سے سفر صرف ۴۰ اون میں مکمل کر سکیں۔ اپنے کلکتہ کے دوران قیام میں اودھ کے سفیر وکیل حفضل حسین خاں نے ایمرسن کی **Mechanics** اور آرتک نیوٹن کی **Principia** کا ترجمہ کیا تھا۔ ان کتابوں کی دور دور تک شہرت پھیلی ہوئی تھی۔ علاوہ ازیں انھارویں صدی کے مغرب پر فارسی زبان میں متعدد کتب بھی شائع ہو چکی تھیں۔ سائنسی بنیادوں پر استوار ہونے والی تہذیب کے مثبت پہلوؤں کے حق میں بڑی پر تپاک فضا پیدا ہو چکی تھی۔ غالب نے اپنی فارسی مشقوی دہم میں جدید تہذیب کی ”برکات“ کا ذکر کیا ہے۔ غالب نے جدیدیت کے حق میں اس وقت مثبت رد عمل دیا جب جدیدیت اور سامراج ایک دوسرے کے ساتھ قلعہ طور پر مشابہہ ٹھہرائے جا سکتے تھے۔

ایسا نہیں ہے کہ غالب اپنی تہذیب کے زوال پر نوحہ خواں نہ ہوئے ہوں لیکن انہوں نے متذکرہ بالا مشقوی میں جس نوع کے سوالات اٹھائے ہیں ان سے یہ اندازہ لگانا ناممکن نہیں ہے کہ وہ اپنے معاشرہ کے سیاسی زوال کا بنیادی سبب علم اور بطور خاص جدید یعنی مغربی علم سے دوری سمجھتے تھے۔ جس شخص کے دادا نے میرمنو گورنر لاہور کی فوج میں خدمات انجام دی ہوں نادر شاہی یلغار ۱۷۳۹ء کے اثرات اپنی آنکھوں سے دیکھے ہوں جس شخص کے باپ نے احمد شاہ ابدالی کے سپہ سالار بن گئے ہوں اور ان حملوں میں خاطر خواہ حصہ بھی لیا ہو جس شخص کے والد نے دہلی پر مرہٹہ شورش کے مناظر دیکھے ہوں اور پھر ارد گرد کے جانوں کی خون آشام ٹہنات اس کے لیے تحفہ دہلی کی اصل طاقت کا اندازہ لگانا مشکل نہ ہو سکتا تھا۔ غالب جانتے تھے کہ اب دہلی کے تلوں میں تل نہیں ہے۔ غالب کے والد پہ سلسلہ ملازمت نواب آصف الدولہ کے پاس چلے گئے اور

پھر نواب نظام علی خاں کی ملازمت اختیار کی۔ وکن کے بعد الور کا رخ کیا گیا اور سورج مل جاٹ اور اس کی اولاد کی خدمت کی۔ ۶۵ء میں دہلی پر جانوں کا قبضہ ہو گیا۔ پھر ایک ایسا دور بھی آیا کہ شاہی فوجوں نے جانوں اور مرہٹوں کے ساتھ مل کر روہیلوں کی سرکوبی کی۔ اس کے بعد ایک ایسا وقت بھی آیا کہ جاٹ اور مرہٹے شمالی ہند کے مسلمان حکمرانوں کے لیے کرائے کے فوجیوں کا کردار ادا کرنے لگے۔ اگر یہ کہا جائے کہ غالب کا خاندان طالع آزمائے جنگجوؤں کا خاندان تھا تو زیادہ غلط نہ ہوگا۔ اس خاندان کے لیے پایہ تخت اور صوبوں کے مابین دس کئی مناسب روزگار کے فزوں تر مواقع سے عبارت تھی۔ یورپ کے مختلف ممالک سے بھی سینکڑوں بلکے ہزاروں مہم جواہر اور صیغہ آپہنچے تھے اور وہ سکسوں جانوں اور مہی حکمرانوں نظام حیدر علی اور ٹیپو سلطان اور مرہٹوں کے لشکروں میں مصروف کار تھے۔ غالب کے والد بھی الور کے جاٹ مہاراجہ کی خدمت گزاری کے دوران ہلاک ہو گئے۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ غالب کے علاوہ متعدد دوسرے شعراء کے سربراہان کے خاندان بھی اسی نوعیت کے پیشہ سے متعلق تھے۔ خوشحال خاں خشک کے ساتھ بھی معاملہ یہی تھا۔ پہلے وہ اپنے بزرگان خاندان کی طرح جاگیر کے عوض مغل بادشاہوں کے لیے جنگیں لڑتے رہے۔ کانگڑہ کے دربارِ بکت سنگھ کے خلاف خوشحال خاں کی جنگ مغل سلطنت کی حفاظت کے لیے تھی اور بعد میں مغلوں کی بدعنوانی کے باعث خوشحال خاں خشک مغلوں کے خلاف صف آرا ہو گیا۔

یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ غالب کے والد اسی جاٹ راجہ (سورج مل) کی گدی کے حق میں لڑتے رہے جس جاٹ راجہ نے ۶۵ء میں دہلی پر قبضہ کیا تھا اور اس کی افواج لال قلعہ کی عمارات میں جڑے ہوئے باقی ماندہ چیتی ہیرے اور جواہر بڑی بے دردی کے ساتھ اکھاڑ کر لے گئی تھیں۔ اس حقیقت کے بیان سے غالب کی عظمت کم کرنا مقصود نہیں ہے۔ غالب بلا خشک و شبہ ایک بڑا شاعر ہے۔ اس نے اپنے دور کی آشوبناکی کو اپنے تجربہ کا حصہ بنالیا اور اس خوبصورتی کے ساتھ کہ وہ اپنے عہد کے قاض بن گئے۔ ان کے یہاں خطرناک اور تلخ حقیقتیں بھی درد تہہ جام کی تکلیفیں بن کر رہ گئیں اور آنے والے دور کے قارئین کے لیے ایک ایسا نئی تجربہ کہ ہم صوبہ

شاعری سے زندگی کی سفاکانہ حقیقتوں تک سفر کرتے ہیں۔ غالب ہمارے برصغیر کے آخری مقامی مرکزیت کے دور زوال کی پیداوار تھا۔ دیکھا گیا ہے کہ بعض قوموں کے دور انحطاط میں بڑے شاعر اور ادیب پیدا ہوئے ہیں۔ اُردو ادب اور ہمارے علاقائی ادب کا بھی یہی حال ہے۔ فارسی اور ترکی ادب کے بارے میں بھی یہی کلیہ کام کرتا ہے۔ قدیم یورپ کا حال بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ سولہویں صدی کے بعد کا یورپی ادب اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے۔ ماسوائے اس رومی ادب کے جو انیسویں صدی میں تخلیق ہوا۔

غالب نے برصغیر بعدِ پاک کی جس سماجی، معاشی، معاشرتی اور سیاسی صورتحال میں اپنی آنکھیں کھولیں وہ دلدل اور کانِ سلطنت مظلیہ خاندان کے لیے ایک ڈرلوتا خواب تھا جس نے نہ صرف دنیا پر سے یقین اٹھوا دیا تھا بلکہ خود اپنے اوپر سے بھی۔ برصغیر کی مسلم قوم نے سنجیدگی کے ساتھ اپنے سیاسی زوال کے سد باب کے بارے میں نہیں سوچا تھا۔ یہ قوم حدودِ دولتِ عثمانی (Isolation) میں زندہ رہی اور اپنے تخلیقی کردہ سراب کو حقیقت ثابت سمجھتی رہی۔

غالب نے اپنی زندگی بحرِ حوادث میں حیرتے گزاری۔ وہ کون سا گلوہ تھا جو اس نے نہ دیکھا۔ زوال کی وہ کون سی صورت تھی جو اس نے نہ دیکھی۔ ایک طرف مغل اعظم اور اس سے پہلے وسط ایشیا کے مغلوں کے جاہ و جلال کی یادیں تھیں اور ایک طرف یہ عالم کہ لال قلعہ میں بوڑھے بادشاہ کے ملاقاتی انگریز افسران اپنے پاس خیمات کے لیے کچھ روپے رکھ لیتے کہ مبادا خستہ حال شہزادوں کے گروہ ان پر ٹوٹ پڑیں۔ سز میر علی حسن غالب وہ پہلی انگریز خاتون ہیں جن کی لال قلعہ کے زمانہ تک رسائی ہوئی۔ وہ جمہوری شہزادوں اور شہزادیوں کی خستہ حالی کا ذکر کرتی ہیں تو زوال کی ایک ایسی شکل سامنے آ جاتی ہے جو ہلوائے سے نہیں ہلوائی جاتی۔ آخر وہ کیا التباسِ نظر تھا جو ان غریبوں کو شہزادے یا سلاطین کہلواتا تھا اور وہ مساکین اور غریب الدیار ہوتے ہوئے بھی اپنے بارے میں حقیقت پسند نہ ہونا چاہتے تھے۔ غالب نے لال قلعہ کے اندر منعقد ہونے والے مشاعروں میں آتے جاتے حقیقت اور التباس کی بولچھی پر غور کیا تھا۔ غالب کی شاعری بڑی حد تک اسی ایک موضوع (Theme) کے گرد لاشعری مشاہدات اور سوالات کے ساتھ طواف کرتی

رہتی ہے اس کے یہاں خالص فکر شعری احساس میں اس طرح متبدل ہوتی رہتی ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جیسے صوست وحدہ کا کوئی ایسا کھیل کھیلا جا رہا ہے جس کے ذریعہ تاریخ اپنا تعارف کروا رہی ہے۔ غالب کا بچپن کافی خوشحالی میں گزرا تھا لیکن وہ انیسویں صدی کی دوسری دہائی یعنی اکبر ثانی کے عہد میں بڑی حد تک قلاش ہو گئے تھے۔ اس نے اپنے چچا کے وارث کی حیثیت سے نواب احمد بخش خاں کو تنزیل کر دہ شوق کے مطابق اپنا حصہ حاصل کرنے کے لیے جو جدوجہد کی اور کلکتہ کے سفر کی صعوبتیں اٹھائیں وہ ہماری ادبی تاریخ کا بہت تکلیف دہ حصہ ہے۔ نواب احمد بخش کی طرف سے اٹھائے حقیقت کا مطلب یہ تھا کہ غالب بالکل ہی ہتکاش ہو کر رہ جائے۔ ۱۸۰۶ء سے غالب اس شوق کی رو سے حاصل ہونے والی آمدنی سے محروم رہے۔ یہ صورتحال تقریباً ۲۵ سال تک جاری رہی۔ انسانی رشتوں کے بارے میں غالب غیر طبیعیات کا شکار ہو کر رہ گئے تھے۔ جب قریبی رشتہ دار بھی عہد و بیان سے بھرنے لگیں تو پھر حواس فنکار مثالی انسان کی جستجو میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس کی کج نگہی میں کمی آنے کے بجائے کچھ حریص اضافہ ہی ہو جاتا ہے۔ غالب ایک ایسا دلچسپ ذراہ شاعر ہے جو صرف اپنی یادوں کے ماضی مراتب پر بری طرح فریفتہ نہیں بلکہ اس کے یہاں نقلی تقاریر اور نئی جاہ و جمال کے سلسلہ میں ایک اتارے سکھوں (Inverted Ego) کی کیفیت ملتی ہے۔ وہ بیک وقت حقیقت پر بند اور التماس نصیب ہے اور ان دو حالتوں کی یکجائی کی وجہ سے اوردو شاعری کو ایسی عجیب و غریب جج و جج مل گئی ہے جو غالب کے علاوہ کسی اور شاعر کے یہاں نظر نہیں آتی۔

غالب کے یہاں بیک وقت شعور کی دو لہریں کام کر رہی ہیں۔ ایک وہ لہر ہے جسے سب کچھ ختم ہو جانے کا یقین ہے۔ اس کے سامنے پسپائی شکست خوردگی اور برہنگی کی روح فرسا تھکائیں (Images) خیرہ کن چٹائیوں کے ساتھ روشن ہیں۔ وہ ان تھکائوں (Images) کو ایک جمالیاتی حزن (Aesthetic Morosensess) کے ساتھ دیکھتا ہے۔ منظر کا حصہ ہوتے ہوئے بھی خود منظر نہیں بن پاتا۔ یوں لگتا ہے کہ غالب حاشیہ پر کھڑا ہوا ہے۔ وہ اس طرح ایک بڑے آدرشت کا کردار ادا کر رہا ہے وہ اس کے ساتھ ہی اس عہد زوال پر جب اپنا

رد عمل دینا چاہتا ہے تو کچھ اس طرح کر اپنی فروخت کا اعلان انتہائی جذباتی تاسف کے ساتھ کرتا ہے۔ جمالیاتی حزن کے معاملہ میں غیر جذباتی عالم جب انتہائی شکست کے حزن میں پہنچتا ہے تو "حاصل" حسرت حاصل بن جاتا ہے۔

ہم سب سے پہلے اول الذکر کیفیت کے چند شعروں پر نظر ڈالتے ہیں۔

ڈھانپا کفن نے داغ عیوب پر ہنگلی

میں دور ہر لباس میں حکم وجود تھا

نظر میں ہے ہماری جاوہ راہِ فنا عالم

کہ یہ شیرازہ ہے عالم کے اجڑائے پریشاں کا

تاراج کاوشِ علم جہاں ہوا آمد

سینہ کہ تھا دھینے گھر ہائے راز کا

گریہ چاہے ہے خرابی مرے کاشانہ کی

درد و غم سے ٹپکے ہوئے عیاں ہونا

لشکرِ باریاں غبارِ دل میں پنہاں کر دیا

عالم ایسے گنج کو شایاں بھی دیرانہ تھا

مشہد عاشق سے کہوں تک نہ آگئی ہے جہاں

کس قدر یارب! ہلاک حسرت پاؤں تھا

اے عاقبت! کنارہ کز اے انتظام! چل

سلاطین گریہ در پہ درِ دیوار و در ہے آج

معزولی تیش ہوئی انفرادی انتظار

چشم کشودہ حلقہ ہر دہانہ ہے آج

فنا کو سوچا 'گر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا
فروغ طالعِ خاشاک ہے' موقوفِ گلشن پر

اے روتا ہے کہ "بزمِ طرب آمادہ کرو"
برقِ ہستی ہے کہ "فرصت کوئی دم ہے ہم کو"

ہے ہے خدا خواستہ وہ اور دشمنی
اے شوقِ منفعل! یہ تجھے کیا خیال سے

کیا تنگ ہم ستم زدگوں کا جہان ہے
جس میں کہ ایک بیضہٴ مور آسمان ہے

اب آپ دوسرے رخ کی طرف آئے جہاں غالب واضح طور پر ایک رد عمل دیتے ہوئے ملتے ہیں۔ یہاں شعری زبان اور روایت کا ایسا تسلسل نظر آتا ہے جس میں مظہر (Phenomenon) فرد کی داخلیت کے ساتھ آمیز ہو کر اجتماعی فوج کے قریب آ جاتا ہے۔ غالب کی عظمت ہی یہ ہے کہ المیہ بسا اوقات محکمِ خدا و خال اختیار کر لیتا ہے اور گریہ کے ساتھ خدو کا تضاد دامن گیر ہو جاتا ہے۔

غمِ فراق میں تکلیف سب گلِ کم دو

مجھے دماغ نہیں خدو ہائے بجا کا

غمزے کی اے دل! اور ہی تدبیر کر کہ میں

ٹٹاؤں دست و بازوئے قاتل نہیں رہا

دل سے ہوائے کھج و قامت گئی کہ داں

حاصلِ سوائے حسرت حاصل نہیں رہا

رہا یک شیرازہٴ وحشت ہیں اجزائے بہار

ہنرہ بیکانہٴ صبا آوارہٴ گل نا آشنا

شوق ہے سماں طرازِ نازشِ اربابِ بحر
وزنِ صرا و شگاہ و قطرہ دریا آشنا

ہے نازِ مفلساں زر از دستِ رفتہ پر
ہوں گلرویش شوئی داغِ کہنِ جنوز

جہاں ہے دل کُہ کیوں نہ ہم اک پارِ جہلِ مجھے
اے ناگہانیِ نفسِ شعلہ بازِ حیف

دامِ الجسسِ اس میں ہیں لاکھوں تننائیں اسد
جاتے ہیں سینے پرٹوں کو زخماں خانہ ہم

گردشِ منکبِ طرب سے ڈریے

غمِ محرومی جاوید نہیں

شوریدگی کے ہاتھ سے ہے سُر و ہالِ دوش

صحرا میں اے خدا کوئی دیوار بھی نہیں

صحرا میں دیوار کا مطالبہ صرف ایک انجی تمثال (Image) ہی نہیں ہے بلکہ غالب کے

دور کے گزور اور بوسیدہ سماج کی شوریدگی کا فطری تقاضہ بھی جب غالب نے شوریدگی زمانہ سے

عاجز آکر صحرا میں اے خدا کوئی دیوار بھی نہیں کہا تو اس وقت لٹن پلندی پر تھا اور غالب کا سماج

معاشرتی و سیاسی پستی کی آخری حد میں پھور ہا تھا۔ غالب ان دو متضاد حدود کے مابین ایک قوس

قوس کا نام ہے۔

غالب..... سرسید تحریک کی پہلی آواز

غالب مصنف کس پر آشوب زمانے کی ایک نادر نگار شخصیت ہیں جب اسلامی طاقت مکمل طور پر زوال پذیر ہو چکی تھی اور بدلی تاجر حکمران بن چکے تھے۔

غالب صرف ایک مہم کے خاتمے ہی نہیں بلکہ وہ ایک نئے مہم کے قیام بھی ہیں۔ وہ ایک ایسے قیام ہیں جو اپنی تہذیبی کسبیری پر کڑھنا بھی جانتے ہیں اور عملی Pragmatic رویہ اختیار کرنے کے جبر پر مشرور بھی نہیں ہوتے۔

غالب کے سامنے ایک طویل ڈرامے کا آخری سین کھیلنا تھا۔ ایک ایسا سین جسے اصولی طور پر ۱۸۰۳ء ہی میں ختم ہو جانا چاہیے تھا لیکن یہ محض ۱۸۵۷ء تک ٹھہرا رہا۔ غالب زبردست ہمسیرت کے حامل تھے۔ وہ اپنی جوانی کے دنوں ہی میں مسلم اقتدار کی فضیلت اور کھلی کے چال ہو چکے تھے۔ وہ حقیقت پسند فلسفی شاعر تھے۔ زوال کو کمال اور اندھیرے کو روشنی سمجھنے کی میاشی کے متحمل نہ ہو سکتے تھے۔ انہوں نے ۱۸۱۸ء ہی میں اعزازہ لکھا تھا کہ مرہٹہ طاقت کے خاتمے کے بعد اگر جبر مصنف کی سب سے بڑی طاقت بن چکے ہیں۔ جیسی تو انہوں نے ایک موقع پر یہ شعر کہا۔

شاہد دے زمیناں رفتہ و شام بہ خون

کشتہ ام بیدوری باغ کہ دریں شدہ است

غالب کی فکر صحیح و غلط فہم و شر اور خوب و زشت کے بارے میں یکساں بنانے رکھتی ہے۔ بڑے شاعر کی بچکانہ ہی یہ ہے کہ وہ اپنے سماجی اخلاقی اور سیاسی افکار میں یک گونہ رجحان اور انضمام کا سراغ لگاتا ہے۔ یہ وہ سوڑ ہے جہاں غالب دیگر اساتذہ کے برخلاف ایک ایسا جمالیاتی نظام تشکیل دینے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جو نہ صرف روایت کے صدمہ خیر پیلوں کی شکایت

کرتا رہتا ہے بلکہ وہ اہیت کے دائمی عناصر کی تقدیس میں بھی پیش پیش رہتا ہے۔ غالب کی عظمت کا راز بھی یہ ہے کہ وہ دلاور دانش کی یک جاائی چاہتے ہیں۔ وہ پوری طرح سمجھ چکے تھے کہ یہ صغیر میں اسلامی اقتدار کے خاتمہ کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ مسلم ہندوستان دانش امر دے کے کنارہ کش ہو کر ازمنہ پہلی کی ڈولیدہ فکر کے گپ اندھیرے میں ناک ٹوٹیاں مارنے پر مجبور ہو چکا تھا۔ غالب نے صرف اپنی قوم کی فکری پس ماندگی پر آزرہ اور طول نظر آتے ہیں بلکہ اسے زبردست تحقیر کا جھفٹا دیتے ہیں۔

غالب کو سادہ لوح و خرد مندوں کی ماضی خواہات سے یہ خوش کن توجہ بخشد کر لیا تھا کہ انگریزی سامراج چند ماہ میں حسرت پسندوں کی ماضی خواہات سے یہ خوش کن توجہ بخشد کر لیا تھا کہ انگریزی سامراج چند دنوں کا مہمان ہے۔ غالب انگریز حکمرانوں کی مصیبت ترقی پر حیران و ششدر تھے۔ دہلوی انجمن دہلی نے ٹیکٹکراف اور مصیبت دور کے دوسرے مظاہر انگریزوں کی کامیابی کے ضامن تھے جب کہ جنگ آزادی کے مجاہدین پوری طرح تھکے اور منظم بھی نہ تھے۔ وہ زوال آبادہ جاگیر داری عہد کے ہیں مائدہ تھکادوں سے بھی پوری طرح بیس نہ تھے۔ غالب جانتے تھے کہ انگریزی عمل داری نکلنے سے پشاور تک پھیلی ہوئی ہے اور وہ اپنی ماضی بزمیوں پر کامیاب پانے کے لیے مشرق مغرب اور جنوب کی سمتوں سے دہلی کی جانب بڑھ رہے ہیں۔

یہی سبب ہے کہ غالب اپنے کلام میں ایٹم بلیک کی اہمیت کے بارے میں حقیقت پرندانہ نظر پیش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

غالب اپنے اشعار میں ایک خاص قسم کی خصوصیات قومیت کے ساتھ ساتھ حقیقت پسندی سے تصادم نظر آتے ہیں۔ غالب نے انیسویں صدی کے نصف اول کے ہندوستان میں فن کی سطح پر دی کام کیا ہے جو اس کی فلسفی و محقق Pearce نے سائنس و ٹیکنالوجی کے حق میں انجام دیا تھا۔ فرق صرف یہ ہے کہ غالب اس فلسفیانہ فکر کے داعی تھے جسے Pearce محقق اور سمجھدارانہ نے ”عظیم شخصوں کے احراج سے چار چاند لگائے۔ ان دانشوروں کی سخی خصوصیت تہذیبی دائروں میں گونجی ہوئی نظر آتی ہے۔ تاہم یہ غالب اس فکری تکانہ الٹا یہ کے اہم

رہنماؤں میں سے ایک ہیں جس نے خواہیدہذمہ صغیر کو خواب فرگوش سے بیدار کیا تھا۔ سرسید تحریک کا سلسلہ الاموال طور پر عالم سے جاملتا ہے اور شاید اسی لیے علی گڑھ تحریک کے دانشوروں نے عالم شہابی میں بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ کیا یہ امر محض اتفاق ہے کہ عالم نے کلیات فارسی کی مشہوری دہم (نول کشون ۱۹۲۵ء) میں جس بالغ نظری کا اظہار کیا تھا۔ وہ سرسید احمد خاں کے اس بیان سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہے جو مسلمانان ہند کی تعلیمی ترقی سے متعلق کمیشن ۱۸۸۴ء کے سامنے دیا گیا تھا۔

عالم نے مشہوری میں لکھا تھا۔

ساحبان انگلستان را نگر
شیوہ و اعزاز اپناں را نگر
آتشی کز سنگ پیروں آورد
ایں ہر منداں دُش چوں آورد
تاہر افسوں خواندہ اند اپناں بہ آب
درد کشنی را ہی رائد در آب
☆☆☆

اور اب آپ سرسید احمد خاں کے ۱۸۸۴ء کے بیان کی جانب آئیے۔
”وقت اور اس کی روح سائنسی علوم اور اس کے نتائج سب جھلے ہو گئے ہیں۔ مسلم دانشوروں کی قدیم تصنیفات مسلمانوں کو حریت فکر اور سادگی کی تعلیم دینے میں ناکام رہی ہیں اور نہ وہ عمومی طور پر حقوق کے حصول میں معاونت کرتی ہیں۔ یہ کتابیں احساس غلامی کا بخاؤ کرتی ہیں اور عام لوگوں کو غرور تکبر غیر حقیقت پسندی اور خود فریبی میں جھکا کرتی ہیں۔“
سرسید احمد خاں کے بیان کا مندرجہ بالا اقتباس ان تمام دانشوروں سے اختلاف رائے کا مظہر ہے جن کی تصنیفات ”احساس غلامی کا بخاؤ کرتی ہیں۔“ یہ خدا خواستہ عقیدے کی تکروری کا ثبوت نہیں ہے بلکہ عقیدہ کی مضبوطی کا منہ بولا ثبوت ہے۔ عالم مستقبل کے شاعر ہیں۔

ہے کہاں تنہا کا دوسرا قدم یارب
ہم نے دھبہ اسکاں کو ایک نقش پا پایا

اور ان کا جمالیاتی نظام بھی جدید تقاضوں کے ضمن مطابق اس جذبہ کا منظر تھا۔

لطف ہے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن رنگار ہے آئینہ باز بہاری کا

عالم یہ سب کچھ اس لیے تھا کہ عالم نے جس معاشرے میں جنم لیا تھا وہ ڈولیدگی کے
بیمیاں کمزور میں گرفتار تھا۔ وہ تبدیلی کے خواہاں تھے۔ عالم برصغیر میں فکری انتخاب کے اولین
داعیوں میں سے تھے۔ وہ انتخاب جس کے ایک طرف عالم ہیں اور دوسری طرف سرسید احمد
خان۔

بٹھے ہے جلوہ گل قوتی تماشِ عالم
چشم کو چاہیے ہر رنگ میں وا ہو جانا

میر اور غالب: خطِ فاصل کا مطالعہ

امیر خسرو یا قلی قلی شاہ سے لے کر اٹھارویں صدی کے اخیر تک اردو شاعروں میں
تجنی طور پر تجزی سے بدلتی ہوئی دنیا سے کامل آگمی کا دورِ نظر نہیں آتا۔

میر تقی میر شاید پہلے شاعر ہیں جن کے یہاں اپنے زمانے کی صورتحال پر حسیل کے
ساتھ ”شعرِ شراغیہ“ کی اصطلاح میں چمپا ہوا معاشرتی ردِ عمل ملتا ہے۔ میں اس ردِ عمل کو اس
لیے معاشرتی قرار دیتا ہوں کہ اس ایک لفظ میں معاشرہ اور اس کے سیاسی و معاشی حدود و خال
سمت آتے ہیں۔ اسی طرح میر کی شاعری اپنے عہد کے غالب احساسات کی ترجمانی کرتی
ہوئی نظر آتی ہے۔ وہ اپنے دور کی ترجمانی کے لیے اُس عہد کی خصوصیاتِ فکر کے محاورہ اور لفظ کو
بڑی مہارت کے ساتھ استعمال کرتے ہیں اور اپنے دور کے اجتماعی ”جمعِ کلیم“ میں اپنی ”ذاتی
آواز“ اس خوبی سے شامل کر دیتے ہیں کہ میر کا واحد کلیم اپنے دور کا جمعِ کلیم ہی ٹھہرتا ہے۔

میر نے دنیا کی بے ثباتی، عشقِ پیڑ سا لکوں کی المٹا کی اور مجبوری کو اپنے معاشرہ کے
سیاسی زوال کی جھٹلاؤں (Images) کی صورتوں میں اس طرح شیر و شکر کر دیا ہے کہ ”فن
برائے فن“ یا ”فاری اساسِ متن“ کے متوالوں کے لیے میر صرف اس لیے اردو کے سب سے
اہم شاعر ہو گئے کہ ان کا مخصوص فلسفہ یا نظریہ زندگی اُن کی شاعری میں سانس لیتا ہوا نظر نہیں
آتا۔ یعنی میر نے زندگی کے جن احساسات کو حزنِ جاں بٹایا ہے ان کے مذاہن صرف اسی
نوع کی ترجمانی کو ادب سمجھتے ہیں۔ شاید ان حضرات کے لیے ٹی ایس ایلیٹ (T.S. Eliot)
کی ذات یا جذبہ سے فرار کا نظریہ ابھی تک سکڑے رائج الوقت ہے جبکہ میر کے یہاں ذات یا
جذبہ سے فرار نہیں ہے، دریا کی ساخت شکنی (Deconstruction) کا مسلک فکر ہو یا
پھر نسائی مسلک تنقید میں ذاتی آواز (Personal Voice) کی تلاش، اب سماجی اور
ثقافتی تناظر سے عبارت ہو چکی ہے۔ میر اپنے دور کی آواز ہیں لیکن ان کے برخلاف غالب

ہندوستان کی سیاسی طاقت کے خاتمہ کے بعد مستقبل آفرینی کی فکر میں سرگرداں نظر آتے ہیں۔
 بھی ہے کہ میر کے لیے پسندیدگی کے جذبہ میں ایک طرح سے غالب کی مستقبل آفرینی کی
 تمنا کے لیے کوئی تپاک نہیں ملتا۔

غالب غالب پر میر کو فوقیت دینے والوں کی سب سے بڑی دلیل یہی ہے کہ وہ ”گلشنِ
 آفریدہ“ کی بات کرتے ہیں جبکہ میر دل یادی کی تاریخی کامیابی کرتے ہیں۔

غالب اپنی سوال انگیزی کے ستر اعلیٰ انداز کے ذریعہ اپنے عہد کی حق اور اک میں بے
 پناہ کی اور اس بغیاد پر جذبات پسندی کے ہر قاصد کی مخالفت کو برطانیہ بھی نوآبادیاتی طاقت
 کے سامنے سرنگوں ہونے کی وجہ سمجھتے معلوم ہوتے ہیں۔

میر تقی میر جانوں، سکھوں اور مرہٹوں اور انگریزوں کے ہاتھوں ہندوستان کی تاریخی پر
 کڑھتے تھے لیکن ابھی انہوں نے دلی کی انگریزوں کے ہاتھوں ۱۸۰۳ء میں فتح کے بعد چارلس
 میکاف کو دلی کا ”حقیقی بادشاہ“ بنانا دیکھا تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ انھارویں صدی کے زمانے
 کی لاقانونیت کے بعد چارلس میکاف کے زمانہ میں دلی کے مسلمانوں نے اطمینان کا سانس لیا
 تھا۔ دوسرے درجہ کی جان میں جان آئی تھی۔ مولوی عبدالحق کی تصنیف ”مرحوم دلی کالج“ میں
 اس زمانہ کی روایتوں کا بڑا ذکر ملتا ہے۔ نصف خاں کے زمانہ میں دلی سے بعض اکابر کی شہر بدری
 کا طویل عرصہ ختم ہو چکا تھا۔ ان اکابر میں شاہ عبدالعزیز بھی شامل تھے۔ کچھ ہی عرصہ بعد نافع
 علوم کے لیے انگریزی زبان کی تعلیم جائز قرار دی گئی تھی۔ ۱۸۲۵ء میں دلی کالج کا قیام اس
 سلسلہ کا سب سے اہم قدم تھا غالب کی روشن خیالی کی سب سے بڑی جہان کی مغرب
 شناس مسلم اکابر کے ساتھ وہ جھکتیں تھیں جنہوں نے غالب کے سامنے جام جہاں نثار کھدایا تھا۔
 آپ انھارویں صدی کے مسلم اکابر کے مغرب کے بارے میں تصورات کا اس طور اندازہ
 لگائیں کہ مغرب کی ترقی کا وہ کون سا رخ تھا جو غالب اور ان کے ہم جیسوں پر ظاہر نہ تھا۔

اردو ادب کے مؤرخین نے ”ہندو انھارویں صدی میں مسلم ستاروں (یا ہم جیوں) کی
 برطانیہ اور یورپ کے بارے میں لکھی گئیں روایتوں یا سترناموں کے ذریعہ برطانیہ اور
 مغرب کے بارے میں حاصل شدہ آگہی کے بارے میں غور و خوض نہیں کیا ہے۔ علی گڑھ
 یونیورسٹی کی ڈاکٹر گل افغان خاں نے اپنی تصنیف ”Indian Muslim
 Perceptions of the West During 18th Centruy“

صرف انگلستان و یورپ کی سماجی زندگی بلکہ بنیانی فکر میں علم کے حصول کے لیے Reason پر انحصار کے خاتمہ اور اس کی جگہ علم کی Sense-Data بنیاد اور ڈی کارٹ (Descartes) کی محویت (Dualism) پر فزوں تر زور شمالی ہند کے مسلم دانشوروں پر واضح تھا۔

مثلاً احتضام الدین نے (جن کا تعلق بنگال کے بادیا ضلع سے تھا) انگلستان کے بارے میں اولین تاثرات قلم بند کیے تھے اور وہ خاصے تعجب خیز تھے۔ احتضام الدین ۱۸۶۷ء میں انگلستان کے لیے روانہ ہوئے اور ۱۹۱۹ء میں واپس آئے اور اس نے اپنی فارسی تصنیف ”شرف نامہ“ میں انگلستان اور یورپ کے بارے میں اپنے تاثرات سے سب کو مدلل حیرت میں ڈال دیا۔ محمد حسین اور ابوطالب نے بھی بالترتیب یورپی علوم اور بطور خاص سائنسی ترقی کے بارے میں ۱۸۷۷ء۔ ۱۸۷۸ء کے درمیان بہت مفید معلومات جمع کیں۔ اسی نوعیت کا کام امین احمد رضی نے اپنی تصنیف ”لغت الاقلم“ میں بھی انجام دیا تھا۔

ابوطالب بن محمد اصفہانی نے انھارویں صدی کے آخری عشرہ میں انگلستان کا دورہ کیا اور اپنی کتاب ”مسیر طالعینی“ میں بہت کام کی باتیں لکھی تھیں۔ علاوہ ازیں (مصنف میر المصطفیٰ خاں) مرتضیٰ حسین بکری اور غلام حسین طالعینی اور ان کے علاوہ مرتضیٰ حسین بکری نے ”مصدقہ الاقلم“ میں امریکہ کی جنگ آزادی کے بارے میں اور مغرب کے بارے میں ایسی معلومات مہیا کی تھیں جو اس سے پیشتر ہندوستانوں کے علم میں نہ تھیں۔ انہیں موزخ مسودی کی کتاب سے اس قدر معلوم ہو سکتا تھا کہ فرنگی ایک چالور ہے جو ہجیرہ روم کے ساحلوں پر بھی کبھی نظر آتا ہے۔ عبداللطیف بن ابی طالب الموسوی الشوستری اور احمد بن محمد بیہانی نے اپنی کتب میں باجمل کریم بنی قلف سے لے کر ڈی کارٹ کے فلسفہ محویت تک کو پیش کر دیا تھا۔ مرزا غالب کے عشقوان شباب میں دہلی میں امن و امان کی حالت انھارویں صدی کے ربع آخر کے زمانہ کے مقابلہ میں بہت بھتر ہو چکی تھی اور مولانا صدر الدین آزاد مولانا فضل حق خیر آبادی اور دہلی کالج کے ماحول نے جس نے فارسی و انگریز حاکموں مثلاً جان سوائٹ اسپرنگر، میوز کارگل، فیلز کولبروک اور چارلس مکاف وغیرہ وغیرہ اور ہندوستانی دانشوروں کو ایک مرکز پر لانے میں بہت مدد دی تھی۔ ان سمجھتوں نے انگلستان کے سیاسی طبقہ کے راز کو راز نہ بنے نہیں دیا تھا۔ آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ پر غلبہ نے اسے دنیا کی سب سے بڑی بحری طاقت بنا دیا تھا۔ غالب کے سن شعور تک پہنچنے پہنچنے شمالی ہندوستان کے مسلمان اکابر کے ذہنوں میں

برطانیہ کے بارے میں تاثرات کا اثر ہوا۔ اس نئی آگہی نے میر کے یہاں احساس کے غلبہ کو غالب کے یہاں فکر کے غلبہ میں تبدیل کر دیا۔ میر کے اشعار ملاحظہ کیجئے۔

خوش ہیں دیوانگی میر سے سب

کیا جنوں کر کیا شعور سے وہ

کیا شہر میں گنجائش مجھ بے سرو پا کو ہو

اب بڑھ گئے ہیں میرے اسباب کم اسبابی

ہم کو دیوانگی شہروں ہی میں خوش آتی ہے

دشت میں قیس رہو کوہ میں فرہاد رہو

لطف مجھ میں ہیں ہزاروں میر

دینی ہوں جو سوچ کر دیکھو

درک کیا اس درس کہ میں میر عقل و فہم کا

کس کے تئیں ان صورتوں میں معنی کا اور اک تھا

پاؤں کے نیچے کی مٹی بھی نہ ہوگی ہم سی

کیا کہیں عمر کو اس طرح بسر ہم نے کیا

ہیں مشبہ خاک لیکن جو کچھ ہیں میر ہم ہیں

مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا

چشم نم ناک و دل نہ درو بگر صد پارہ

دولت عشق سے ہم پاس بھی تھا کیا کیا کچھ

سب پر جس بار نے گرانی کی

اس کو یہ ناقواں اٹھا لایا

دل مجھے اس گلی میں لے جا کر

اور بھی خاک میں ملا لایا

اک وہم نہیں بیش مری ہستی مہموم
اس پر بھی تری خاطر نازک پہ مگراں ہوں

ہمہ دل ایک مذت اجڑا بسا غموں میں
آخر آہاڑ دینا اُس کا قرار پایا

منہجہ ذیل کے آخری شعر کا ”دل“ نامہ کالمی کے خیال میں ”احتساب میر“ بجا طور پر دئی ہے اور ۱۸۰۳ء میں اجڑی ہوئی دلی ہے۔

عالم نے ۱۲-۱۳ سال کی عمر میں اپنی پہلی نظم ”چنگ“ لکھی تھی جس کا معنی اب دلی کے گھروں کی چھتیں یا اس کے میدان اس لائق ہو چکے تھے کہ چنگیں اڑائی جائیں۔ امن و امان کی اس صورت حال نے ہی اس فکر کو جنم دیا کہ سیاسی حکمت و ادوار سے کس طرح گلو خلاصی حاصل کی جائے؟ جواب تھا کہ علم و دانش کا حصول اور نافع علوم کی مدد سے ایک ایسے ملک کی تشکیل جو برطانیہ جیسی سامانی معاشی اور سیاسی طاقت حاصل کر سکے۔

یہی وہ پس منظر ہے جس نے عالم کی فکری گہرائی و گیرائی میں مشاہدہ مطالعہ اور اپنے فکری ماحول کی تمام جہات کو شامل کر دیا تھا۔ عالم میر کی دونوں ذات دنیا میں خارجی حالات کا انکسار دیکھنے کے بجائے ہر دن ذات کی وسیع تر دنیا کے ظاہر و باطن کے مابین فرق پر غور کرنے کے خواہم ہو گئے۔

اگر میر اور عالم کے ادوار پر طائرانہ نظر ڈالتے ہوئے صرف ایک نکتہ ہی محلِ فکر رکھا جائے کہ میر تقی میر نے جس صورت حال کو Microcosm کے طور پر دیکھا تھا عالم نے اسے اپنے عصر کی معروضی فکر کے Macrocosm میں عکس کیا تھا اور حسی و ادراکی دائروں کا یہ فرق بھی میر اور عالم کی شاعری کے مقامی فرق کو ظاہر کرتا ہے۔

میر نے خیال میں میر کی طبیعت و دنیا بینی وسیع نہ تھی جس قدر کہ مرزا عالم کی۔ مرزا عالم کو جو مجتہدین میر تقی میر اور وہ جن ہارکیوں سے مسلم سیاسی طاقت کے خاتمہ کو محسوس کر سکتے تھے وہ اس امر کا متقاضی تھا کہ ان کی شاعری کا رد عمل اسی قدر وسیع اور پیچیدہ بھی ہوتا۔ اور ایسا ہوا بھی۔ اس لیے اس دور کی غزل کے مجددات مرزا عالم پر تنگ ہو گئے اور بیدل یا قدیم فارسی

کی طرف ان کی رغبت وسیع تر شعری لذت کی ایک ایسی تلاش تھی جس کے ذریعہ وہ اپنے شعری احساس کے وسیع و عریض علاقہ میں جھبھے دنیا کا اکتھار کر سکیں۔ غالب کے سامنے جس قسم کا چیلنج درپیش تھا وہ شاید ان کے زمانہ سے پہلے کے شاعروں کو درپیش ہی نہیں تھا۔

غالب کے مسند مین کے فکری مسائل کا مختصر حدود و ابرو ان کے دور کے بعض نمایندہ شاعروں کے درج ذیل اشعار سے لگایا جاسکتا ہے۔ ذیل میں ایک مختصر سا انتخاب پیش کیا جاتا ہے جو غالب کے پیش روؤں کی فکر کا بنیادی حوالہ بن چکا ہے۔

تیرہویں صدی سے اٹھارہویں صدی تک کے شعرا کے کلام کے نمونے ملاحظہ فرمائیے۔
یہ نمونے بابا فرید گنج شکر کے کلام سے شروع ہوتے ہیں:

خاک رونے سے گر خدا پا نہیں
گائے جلاں بھی داملاں ہو جا نہیں

عشق کا رموز تیارا ہے
نچو حد پیہر کے نہ چارہا ہے
(بابا فرید گنج شکر متوفی ۷۲۲ھ)

اس طرح اس میں ڈوب اے سارے
کہ بجز ہو کہ خیر ہو نہ رہے
(نصرت محمد ملاؤ الدین علی سارہ متوفی ۷۲۲ھ)

سہمی کہ گفتہ ریختہ در ریختہ در ریختہ
شیر و شکر آریختہ ہم شعر ہے ہم گیت ہے
(شیخ محمد دوم سہمی کا گوردی متوفی ۱۰۰۲ھ)

اے جی نیت پرعت کن بھاد سون تم سے بچے اللہ رسول
کلہ کہو دل پاک سون تو گل و گھنٹاں ہووے دور
(بھرت گرنور متوفی ۱۱۴۳ھ)

ہر بنا بھائی بہشت نہیں
ایم ساچوں ایم ساچوں کری جانو
(عزید شمس الدین متوفی ۱۳۵۶ھ)

اؤل ٹوں ہی آخر ٹوں ہی
ٹوں ہی ٹوں شرجن ہارا اے ہی
نکار ٹوں ہی ہلن ٹوں ہی
ٹوں ہی ٹوں صاحب میرا اے ہی
(عزید صدر اللہ بن متوفی ۱۳۱۶ھ)

اے ہی نورے آپنی جا ہر کیدی
دن تھجے رنجہ آسمان ہی
اے ہی غافل دنیا دیکھ مت بھلو
جو راہ سید سے مار کے چالو ہی
(عزید حسن کبیر الدین شاہ متوفی ۱۳۹۹ھ)

جو بیٹا "میں تا" کہے بیٹھی شکر کھائے
جو بکری "میں میں" کہے کچ ہی ماری جانے
(نکسی داس متوفی ۱۰۳۳ھ)

کبیر شریہ سرائے ہے کھوں سکھ مین
کوچ غلاما سانس کا بابت ہے دن رین
(کبیر داس متوفی ۹۲۳ھ)

سانس سانس سب چیز تھارا توں ہے اکھرا پکارا
تاک شاعر یوں لکھت ہے کچ پروردگار
(گرو تاک متوفی ۱۵۵۹ء)

خدا نے کس شہر اندر ہمیں کولا کے ڈالا ہے
 ندوہر ہے نہ ساقی ہے نہ شیشہ ہے نہ پیالا ہے
 (چندر بھان برہمن، ستوتی ۱۰۷۳ء)

ساتیا آشراب باب کہاں۔ چندر کی پیالی میں آفتاب کہاں
 پیاسا نولاسن ہمارا لہلہایا۔ نراکت جب ہنر رنگ میں دکھایا
 (عمد علی قلوب شاہ، ستوتی ۱۰۲۰ء/۱۶۱۱ء)

جب دل کے آستان پر عشق آن کر پکارا
 پردے سے پار بولا بیدل کہاں ہے ہم میں
 (بیدل، ۱۷۳۱ء)

اے دلی رہنے کو دنیا ہے مقام
 کچھ پار ہے یا کوشہ تھپائی ہے
 (دلی، ستوتی ۱۷۳۳ء)

یہاں سے ہم شمالی برصغیر میں سراج الدین خان آرزو مرزا جان جانان مظفر شاہ
 مبارک آرزو مصطفیٰ خاں یک رنگ میر سوز اور محمد شاہ کرناٹی، محمد حسین عظیم اور شاہ تلہار اللہ دین
 حاتم تک آتے ہیں اور ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں سے بیشتر شعرا جس
 Microcosom کے احساسات و جذبات کی ترجمانی کرتے تھے ہیں وہ زیادہ تر مصوف
 کی مختلف کیفیات کے بیان کی داد لینے دکھائی دیتے ہیں۔ یا پھر ایہام کوئی کے کرتب ہیں۔ ان
 شعرا کے کلام میں نئے دور کے چیلنج سے تصادم نظر نہیں آتا۔ ممکن ہے کہ اس سلسلہ میں خس
 الرحمن فاروقی، میرے خیال سے اختلاف کرتے ہوئے وہ کام کر دکھائیں جو اب تک ترقی پسند
 نقاد بھی نہ کر سکے اور حیر ہویں سے انھار دہریں صدی تک کی اردو شاعری میں انھیں وہ سب کچھ مل
 جائے جس کی واضح مثالیں عالم کی شاعری میں جابجا ملتی ہیں۔

شاید یہی وجہ ہے کہ عالم کے بارے میں بعض غیر ترقی پسندوں نے ترقی پسندانہ اعزاز

میں نکھسا ہے اور بعض ترقی پسندوں نے محض غالب کے دور کے واضح سیاسی واقعات اور حالات کی روشنی میں ایک ایسے دور میں غالب کا مطالعہ کیا ہے جس سے غالب ایک وجودی اور دروں میں شاعر نظر آتا ہے، مثنوی یا زوہم کا خالق اور دشتیہ کا مصنف یا اپنے خطوط میں موجود غالب نظر نہیں آتا۔

میں غالب کو دروں میں، بیروں میں، مصوف، برائے شعر گفتن اور مصوف، برائے اظہار کرب، ذات، دنیا پر اور کار دنیا سے لطف اندوز ہونے والا ایک ہمہ جہت وجود سمجھتا ہوں جس کی خوبی ہی یہ ہے کہ وہ ہمہ صفات وجود ہے۔

مجھے حیرت ہے کہ ایک ایسے شاعر میں جس کا نظریہ الوہیت خدا کو اتنا کاؤر سمجھتا ہے کہ اس کا دائرہ عصیاں خدا کے دائرہ حضور و رگز کے سامنے بچا ہے۔ وہ اس خیال کو درخور اعتناء بھی نہیں سمجھتا کہ یا اس کی نہایت انحرافی معروض شک میں ہے۔

غالب نے علم الکلام، انسانی ترقی کی لازوال جدلیت اور ایک انسان دوست سماج کے وکیل ہیں۔ ان کا خدا اقلاطون کے تصور خدا کے نزدیک تر ہے۔ یعنی مکمل خیر اور مکمل شمس۔

ظاہر ہے کہ اس تصور الوہیت کا فائل شاعر اپنے سماج کے نگ نظر مقام نہایت اور تصور علم سے دل برداشتہ ہی ہو سکتا ہے اور غالب کے یہاں اس دل برداشتگی کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے کرب سے جمالیاتی بیکر تخلیق ہوتے ہیں اور وہ ایک سچے تخلیق کار کے جذبہ تخلیق کو خلاق اعظم کی ہمدوم توسیع کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور یہی ان کے نزدیک عبادت ہے۔

غالب کے برخلاف میرا شمار وہیں صدی تک کے شعرا سے خاصے مختلف ہوتے ہوئے بھی نگر سے زیادہ احساس کے شاعر ہیں۔ وہ اپنے ارد گرد کی تبدیلیوں کو بہت غور سے دیکھتے ہیں اور ان سے مرتب ہونے والے احساسات کو شاعری کا درجہ دینے میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔ یہ اور بات ہے کہ اردو شاعری میر تقی میر کے دور تک جس تصور عشق کی قبیح رسی ہے وہ تقریباً وہی ہے جو اس دور تک کی فارسی شاعری میں بھی مردوج رہا ہے۔ میر اپنے تجربات اور احساسات کو من و عن بیان کرنے کو شاعری سمجھتے ہیں۔ ان کے یہاں ساوگی اور پرکاری ہے۔ ان کے تصور

حسن میں عاشق کے لیے سن مانی کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ان کے یہاں حسن کے سامنے عشق کی سپردگی اس شخص کے انداز میں ہے جو عشق بھاری کو عشق حقیقی سمجھ کر اپنی ساری زندگی کو چھ محبوب میں تقسیم کر دیا اور بتا دیتا ہے لیکن ایک سلیقہ کے ساتھ کہ محبوب اپنے عاشق کے اظہار و افشائی سے محظوب نہ ہو سکے۔

شرط سلیقہ ہے ہر اک امر میں
عیب بھی کرنے کو منہر چاہئے

اس پردے میں غمِ دل کہتا ہے میر اپنا
کیا شعر و شاعری ہے یارو شعار اپنا
مجھ کو شاعر نہ کہو میر کہ صاحب میں نے
درد و غم اتنے کئے جمع تو دیوان کیا

ہمیں جس جائے کل فتن آگیا تھا
وہیں شاید کہ اس کا آستان ہے

میرا سنہ ۱۸۰۷ء عاشق ہیں کہ وہ درجِ قولِ شعر میں اشارتاً Dionysius کی جنمیل سے اپنے عشق کو چھٹی ساتویں صدی (ق۔ م) کے یونان کی Orphics متکذبات کی طرح بیان کرتے ہیں:

اب کے بہار سے مجھے آتی ہے بوئے خوں
آگیا ہے لالہ بھیج بدل کر شہید کا

اور پھر وہ فارسی شاعری کی روایت کے عشق کی طرف آتے ہیں:

اب کے جنوں میں حاصل شاید نہ کچھ رہے
دامن کے چاک اور گریباں کے چاک میں

جل جل کے سب قمارتوں دل خاک ہو گئی
کیسے مگر کو آؤ محبت نے آگ دی

رات بھلے میں تری ہم بھی کھڑے تھے تھا
 جیسے تصویر لگا دے کوئی دیوار کے ساتھ
 شہاں کہ کل جواہر تھی خاک پا جن کی
 انہی کی آنکھوں میں پھرتی سلائیماں دیکھیں
 دلی میں آج بیک بھی ملتی نہیں انہیں
 تھا کل تلک دماغ جنہیں تاج و تخت کا

چور اچھے سیکھ مرے شاہ و گدا سب خواہاں ہیں
 جین سے ہیں جو کچھ نہیں رکھتے فقر بھی اک دولت ہے یہاں

اردو شاعری میں عشق کا تصور غالب تک آئے آتے خاصہ سر پھرا ہو جاتا ہے یعنی یہ
 رجحان ان کے تصوف برائے شعر گفتن سے بھی میل نہیں کھاتا اور واقعتاً غالب ہر چند وحدت
 الوجودی مسلک سے یک گونہ مناسبت رکھتے ہوئے معلوم تو ہوتے ہیں لیکن ان کا تصور حسن و
 عشق وہ نہیں رہ پایا جو میر تقی میر کے زمانہ تک کے صوفیاء کے یہاں تھا۔

غالب کے سن شعور تک پہنچتے پہنچتے میر کی شاعری کا ایک دور کا اختتام پذیر ہوتا ہے۔
 عشق کی حسن (محبوب) کے سامنے مکمل سپردگی۔ غالب کی شاعری اس رویہ کی ضد ہے اور
 یہیں سے پہلے اردو غزل میں اور پھر اردو شاعری میں یہ حقیقت مجموعی ایک خاموش انقلاب
 شروع ہو جاتا ہے۔ اگر ورج ذیل اشعار کو غالب کے نظریہ عشق کی ”تشریح“ سمجھ لیا جائے تو
 بات واضح ہو جائے گی۔

وہ حلقہ ہائے زلف نکلیں میں ہیں اے خدا
 رکھ لہجو میرے دھوی دارنگی کی شرم

ہم نکاریں اور کھلے ہوں کون جائے
 یار کا دروازہ پائیں مگر کھلا ..

مانگے ہے پھر کسی کو لب ہام پر ہوں
 زلف سیاہ زرخ پہ پٹیاں کئے ہوئے
 بحر وضع احتیاط سے رکنے لگا ہے دم
 برسوں ہوئے ہیں چاک گریباں کئے ہوئے

یعنی عشق پٹیاں کے یہاں نیاز مندی کے بجائے ناز برداری کی خواہش ہے اور یہی وہ جذبہ ہے جس پر احساس کے بجائے فکر، میر تقی میر کے علی الرغم اس درجہ حاوی ہے کہ غالب کہتے ہیں۔

دوئی زمانہ و من شکوہ سلیم است خلقت
 میان خویش و تو من امتیازی خواہم

بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں غالب اس شعر میں شکوہ کرتے ہیں کہ ان کے یہاں دوئی کی تاپیدی سے خودی کا جذبہ تاپید ہو چکا ہے۔ "کیا ہی اچھا ہوتا کہ میرے اور میرے درمیان امتیاز کا پردہ حائل رہتا۔ اس شعر میں غالب نے جو خیال پیش کیا ہے اسے بعد میں اقبال نے اپنی فکر کی بنیاد قرار دیا۔"

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اقبال کے فلسفہ خودی کی بنیاد کے بارے میں ایک اہم نکتہ بہت سرسری طور پر پیش کر دیا ہے حالانکہ یہی وہ خیال ہے جو غالب کو میر کے تصور عشق اور زندگی سے جدا کرتا ہے اور وہ اردو غزل کو انھارویں صدی سے آج کے دور میں لے آتے ہیں۔ غالب نے یہ بھی کہا ہے:

۔ عشرت قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا

یعنی وہ اقبال کے فلسفہ خودی کی ضد مقدم ہوتے ہیں شاید اسی لیے میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں سے اختلاف کرتے ہوئے غالب کے یہاں جدیدیت کی لہر کا سراغ اس کے فلسفہ تصوف کے بجائے تصور عشق اور تھکید محض کی روش سے بغاوت ہی میں مضمحل سمجھتا ہوں۔

ہامن میاویز اے پر فروزہ آزر را نگر
 ہر کس کہ شد صاحب نظر دہن بزرگاں خوش نہ کرد

عالم اپنے دور میں انگلستان میں Progress اور سماجی جدلیات Social Dialectics کے تصورات پر ہونے والی بحث میں ان ہر دو مباحث میں جدید فکر کے حامی دکھانے کا کل نظر آتے ہیں۔ وہ دیکھتے ہیں کہ ہر عہد یا زمانہ حال مستقبل کے نئے امکانات کو نگاہ کا ہوا چلتا ہے اور ماضی کے غیر مثبت رویوں سے نکلنے کا وسیلہ بناتا ہے۔ یہی جدلیت ہے جسے جدت پسندی کا ناکریم اثر قرار دیا جاسکتا ہے۔

عالم کے یہاں ”جدید“ کے وہ معنی نہیں جو فرانسیسی ذوال پسندوں نے لئے تھے یعنی انسانی زندگی کی ناخوشگوار حقیقتوں سے راہ فرار اختیار کر کے درون ذات پناہ لی جائے اور اپنے اغنائے حال کے نتیجہ میں قابل قبول منکوس اور شہم شعوری احساسات ہی کو فنکار کا اصل منصب قرار دیا جائے۔ عالم نے مستقبل کے بارے میں سوچا بھی ہے اور وہ اسے Design کرنے کی اہمیت کے قائل بھی ہیں جسکی تو اپنا تعارف یوں کرواتے ہیں:

میں عنادیپ کلشن نا آفریہ ہوں

دراصل عالم کی جدیدیت ملارے (Mallarmé) اور بولیر (Baudelaire) کی بھول اور فراریت پسند ”جدیدیت“ نہیں ہے جسے زیادہ صحیح طور پر فراریت ”Escapism“ ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔ معروف معنوں میں جدیدیت پسند ادباء کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے حقیقتوں سے فرار کی کیفیت کو ”جدیدیت“ کے نام سے موسوم کر دیا ہے۔ عالم ہمارے خطے میں ان معنوں میں جدید ہیں جن معنوں میں انگلستان میں اسپنسر (Spencer) میل (Mill) اور سائنسی و صنعتی انقلاب کے حامی جدید تھے۔ اور یہی وہ وصف ہے جو عالم کو انیسویں صدی کے پہلے عشرہ میں بھی آنے والے زمانہ کا پیش رو بناتا ہے۔ اگر دیکھا جائے تو انھارویں صدی کے آخری عشرہ میں پیدا ہونے والے عالم کے لیے یہ ایک ایسا انزال ہے جو دنیائے ادب کے صرف ان چند عظیم روزگار شخصیات کے لیے مختص ہے جو اپنی اپنی زبانوں کے ساتھ ہمیشہ زندہ رہیں گے اور پوری انسانیت کا جذبہ ہی ہر شے بکھلائیں گے۔

فجرت است بر جریدہ عالم دوام

عالمب کا شعری مزاج

عالمب کی زندگی اور فکر سے حلق بہت کچھ نکلا گیا ہے۔ کسی شاعری زندگی کے بارے میں ایک سے زائد Interpretations سامنے آ سکتے ہیں اور بعینہ فکر کے بارے میں بھی لیکن شعری مزاج، بھی تک اس قدر کم و بیش موضوع ہے کہ یہ کثرت تعبیر کا شکار نہ ہو سکا۔

مزاج شاعر کے کیمرو کا وہ فلٹر ہے جس کی مدد سے ’منظر‘ کے رنگ میں بہت سی قائم بالذات صفات ایک ایسی حالت میں نظر آتی ہیں جو مزاج کے فلٹر (Filter) کے ہٹ جانے سے کچھ سے کچھ ہو سکتا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عالمب کا زماذان کے تمام ہم عصر کو لکھنا ہی ہوا۔ ممکن ہے کہ عالمب اپنے زمانہ کے بارے میں جس چٹنی کلکش سے گذرے ہوں وہ بھی متعدد شاعروں کے یہاں یکساں ہو لیکن اس کے باوجود ہر شاعر کا رنگ دوسرے سے جدا ہے اصل میں ’رنگ‘ ہی وہ فلٹر (Filter) ہے جس کی وجہ سے شعری مزاج کا فرق پیدا ہوتا ہے۔

مرزا عالمب اردو شاعری میں بلند پایہ Genius اور اعلیٰ وجہ کی مہن غرافت کے مالک تھے۔ یوں لگتا ہے کہ وہ اپنی حاضر جوابی اور بات سے بات پیدا کرنے کی خدا داد صلاحیت سے رنگ سے رنگ موضوع کو بھی یک لخت چمکا دینے پر قادر تھے۔ یہ خصوصیت انہی حضرات کو دویت ہوتی ہے جن کی چٹنی خلاق کے بارے میں دو آراء نہیں ہوتیں۔ عالمب کی زندگی سے متعدد ایسے واقعات (Anecdotes) بیان کیے جاسکتے ہیں جن میں مزاج یا استعجاب سوالات کے بجائے جوابات سے پیدا ہوتا ہے۔ جس شخص کا اذہن اس وجہ و دور رس اور نورس ہو کہ علماء جس معاملہ کی تہ تک رسائی میں سمجھوں بلکہ انہیں لگا نہیں۔ عالمب اس مسئلہ کی ایک لڑ میں بال کی کمال

تک نکال لیا کرتے ہیں۔ اس لیے اُن کے مہتری ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ وہ اپنے دور کے علماء میں شمار نہ ہونے کے باوصف بھی علمائے وقت کے اس درجہ مقرب تھے کہ وہ محض اپنی اسی مہتریت اور نجورسی کی بدولت علمائے وقت کے لیے حل مشکلات کا کام کرتے تھے۔ مثلاً خواب مصطفیٰ خاں ایک بار شاہ ولی اللہ کے قاری رسالہ 'حقائق و معارف' کے ایک دقیق مسئلہ کی فہم کے معاملہ میں الجھے ہوئے تھے کہ معائناتِ آدمی آٹھ اور وہ اس مسئلہ کی تہ تک اس قدر شبانی سے پہنچ گئے جیسے کہ یہ کوئی مسئلہ ہی نہ ہو۔

مرزا غالب جبر و اختیار کے فلسفہ میں اختیار کے چائل تھے۔ یہ بخوبی نظر نظر تھا۔ اس کے علاوہ وہ ذات و صفات کے بارے میں بھی وحدت الوجودی مسلک پر کار بند تھے یعنی یہ کہ ذات کا عین صفات ہیں اور ان میں کوئی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ بھی متحد و دیگر مسائل میں وہ مسلمانوں کے سوا و اعظم سے مختلف اعزاز میں سوچتے تھے۔ غالب کو یہ اختصار حاصل ہے کہ وہ اردو شاعری کی اُس روایت سے جو عشق ہی کو نکلچا داما و تصور کرتی تھی گریز پا ہوئے اور انہوں نے وحدت الوجودی ہوتے ہوئے بھی عقل کو معیارِ اِزول بنایا۔

غالب نے علم کی نہایت وجدان کو علامہ اقبال کی طرح 'عقل کا آخری حدبہ خیرانے کے بجائے عقل محض ہی کے حق میں پانسہ لائیں انہوں نے مثلاً وہ اور تجربیت پسندی پر بھی یکساں فرود پا۔ رنج و غم اور شکست خواب و نا کامیوں کے باوجود اُن کے مزاج میں سرایت کی ہوئی خون و لالہ کی زہری کیفیات سے اس حد دور بلکہ بے اثر **Unaffected** محسوس ہوتی ہیں کہ یوں لگتا ہے کہ وہ ناخوشگوار واقعات کو اپنے **Unconscious** کے اندر غرق کرنے میں طاق تھے اور انہوں نے اپنی شخصیت پر ایک مکمل الوجوبِ خوش معاشی کا قائل رہ کر طبع چہ حال کیا تھا کہ ان کے اکثر اشعار سے اگر خوش و غم جتنی نکال دی جائے تو اصل حقیقت 'تکلیف کی حد تک' 'خج محسوس ہو سکتی ہے۔

ہر چند کہ مرزا غالب نے اپنے بارے میں لکھا ہے۔

رموزِ دہیں نہ شکام درست و معذور

نہاد من بجلی و طریق من عربی است

مرزا غالب کا جھکاؤ اثنا عشری مسلک کی طرف تھا اور بقول محمد حسین آزاد:

”مرزا کے تمام خاندان کا اور بزرگوں کا مذہب سنت والجماعت تھا مگر اہل راز اور
تفسیفات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان کا مذہب شیعہ تھا اور لطف یہ تھا کہ علہ راس کا
جوشِ محبت میں تھا نہ کہ ظر لو مگر اہل میں۔۔۔“

غلام غالب بقول خود موسوف دیں نہ سمجھتے ہوں لیکن وہ خوش معاشی اور جوشِ معاشرتی کے
ساتھ ملوم معاملات میں درحد و کتابہ اور اس کے بیان میں ہڈتہ محاکات پر اس وجہ کا ور تھے کہ وہ
اپنی اس بارہ پر خود ہی فریختہ تھے۔

ہیں اور بھی دنیا میں سخن ور بہت ایسے

کہتے ہیں کہ غالب کا ہے اندازِ بیاں اور

ادائے خاص سے غالب ہوا ہے نکتہ سرا

صلائے عام ہے یارانِ نکتہ داں کے لیے

اگر دیکھا جائے ’ادائے خاص‘ کی مثالوں سے غالب کا استدلال دیوانِ بھرا ہوا ہے اور اگر
کلیاتِ غالب (اردو) پر نظر دوڑائیں تو پھر بیدل کے تتبع میں ان کے ادائیگی کلام کا طرہ اختیار
مشکل پسندی ہی نظر آتا ہے۔

غالب کا سب سے امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ صاحبِ نظام نہ کسی لیکن ظنی شاعر ہیں اور
اگر نظام کی کڑی شرط بھی مانہ کر دی جائے تو وہ اردو میں تعقل پسند وحدت الوجودی فکر کے سب
سے نمایاں شاعر ہیں۔

نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا

ڈوبیا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

اُسے کون دیکھ سکا کہ کیا نہ ہے وہ کیا

جو دوئی کی بو بھی ہوتی تو کہیں دو ہار ہوتا

اور اگر استدلالی اندازِ بیان کی محلِ داری دیکھتا ہو پھر درج ذیل اشعار ملاحظہ کیجئے۔

نہیں کہ مجھ کو قیامت کا اعتقاد نہیں
 شب فراق سے روز جزا زیاد نہیں
 دوست دار دشمن ہے اتحاد دل مظلوم
 آہ ہے اثر دیکھی، نالہ نارسا پایا
 احباب چارہ سازی وحشت نہ کر سکے
 زنداں میں بھی خیال بیاباں تو رہا
 عاشقی صبر طلب اور تمنا ہے تاب
 دل کا کیا حال کروں خون جگر ہونے تک
 ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی طے دلو
 یارب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے
 مری قہر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
 بیہوشی برقِ حُسن کا ہے خونِ گرم دہقان کا
 کیوں گردشِ دمام سے گھبرانہ جائے دل
 انسان ہوں بیالہ و ساغر نہیں ہوں میں
 رگِ سنگ سے ٹپکتا وہ لہو کہ پھر نہ تھمتا
 جسے غم سمجھ رہے ہو یہ اگر شرار ہوتا

مندرجہ بالا اشعار غالب کی شاعری میں عذرت جوئی کے صرف چند زخموں کو ظاہر کرتے
 ہیں لیکن اگر دردِ بچ ذیل شعر پر غور کیا جائے تو غالب غمی کا ایک نیا باب کھل جاتا ہے۔
 غالب کا یہ شعر شعروں کا شعر ہے۔

کیا زہد کو مانوں کہ نہ ہو گرچہ ریائی
 پاداشِ عمل کی طمعِ عام بہت ہے
 اخلاقیات کا سب سے بڑا سوال یہ ہے کہ کیا اچھا عمل اس لیے کیا جائے کہ اس کی وجہ سے

جنت کا حصول ممکن ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ پر دنیا بھر کے فلسفیوں اور صوفیوں نے جی بھر کر بحث کی ہے۔ غالب صرف درج بالا شعر کی وجہ سے صحیح معنوں میں Humanism کے اس قدر بڑے درجہ پر فائز ہو جاتے ہیں کہ وہ اپنے مذہب کے بارے میں معروف ”موقف“ سے بھی ماورا ہو جاتے ہیں۔ وہ غالباً مذہب کے نظام جزا و سزا سے ماورا ہو جانے کے خواہش مند نظر آتے ہیں۔ وہ بعد از مرگ پاداشِ نال کے نتیجہ میں فردوسِ مکانی ہونے کے خیال ہی کا تسخیرِ اثر ہے ہیں۔ وہ گوتم بھذا کے طہرانہ مذہب کے نظامِ اخلاق سے قریب نظر آتے ہیں یا پھر بعض مسلم صوفیا کے اس خیال کے موید و وکیل بن جاتے ہیں کہ صحیح نیکی یہ ہے کہ اسے نیکی کے نتیجہ سے بے پروا ہو کر اختیار کیا جائے۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ غالب اردو زبان کے وہ پہلے شاعر ہیں جو یورپ میں Humanism جیسی کسی تحریک سے غیر شعوری طور پر وابستہ ہوتے ہوئے انسان سے محبت ہی کو اللہ کی خوشنودی کے لیے کافی سمجھتے تھے۔

عشق و مزدوری عشرت کہ خسرو کیا خوب
ہم کو حلیم کھوئی فرہاد نہیں
یعنی غالب کا مزاج ہی یہ کہ یہ ہے کہ

دونوں جہان دے کے وہ مجھے یہ خوش رہا
یاں آپڑی یہ شرم کہ تکرار کیا کریں

منا ہے فوت فریبِ ہستی کا غم کہیں
عمر عزیز صرف عبادت ہی کیوں نہ ہو

دارنگی بہانہ بیگانگی نہیں
اپنے سے گزرتے غیر سے دشت ہی کیوں نہ ہو

ہیں اہلِ خود کس بدوشِ خاص پہ نازاں
پانچویں رسم و رواج عام بہت ہے

اب آپ لو پر دے گئے اشعار میں سے ہر شعر پر غور کیجئے آپ دیکھیں گے کہ غالب کا مزاج شعری استحکام یا لہجہ سے عبارت ہے۔

نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ذرا بوجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

سے لکڑا غری شعر

ہیں اہل خود کس روش خاص پہ نازاں
پابنگی رسم و رو عام بہت ہے
غالب اپنے ہر تصور کو جس طرح رقم کر رہے ہیں وہ ”پابنگی رسم و رو عام“ سے مختلف ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جیسے وہ شعر کہتے وقت قاری شاعری اور پھر اپنے دور تک کی اردو شاعری کے تمام شعراء کو پیش نظر رکھتے ہوئے ”رو عام“ سے ہٹ کر شعر کہنا چاہتے ہیں تاکہ وہ اپنی ”ادائے خاص“ پر فخر کر سکیں۔ مثلاً جب غالب کہتے ہیں۔۔

تاکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی طے دلو
یارب اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے

تو وہ خدا کے ساتھ ”تخاطب“ میں تجرات گفتار کا مظاہرہ کرتے ہوئے اردو شاعری کی حد تک میر تقی میر کا تتبع کرتے ہیں۔

نہ جانے کون ہوتے ہیں جنہیں ہے بندگی خواہش
ہمیں تو شرم دامن گیر ہوتی ہے خدا ہوتے

اور ”شکوہ“ میں ملاسا قہاں کے طرز و مخاطب کے غش زدہ بن جاتے ہیں۔

الغرض غالب کو اپنی ”ادائے خاص“ پر جس قدر بھی ناز تھا وہ غالباً ان کے شعری مزاج کا زائیدہ تھا۔ ان کا شعری مزاج اچھوتی تراکیب Images کو گج Syntax میں Reflect کرنے کے بجائے کسری یا شکستہ انداز میں Refract کرنے میں طاق تھا۔ یعنی ایک ایسی تشال سازی کا خاکہ جو روش عام سے ہٹی ہوئی ہو۔ بلکہ اسی طرح جس طرح انگریزی

شاعری جون ڈن Donne نے اس صفت میں درجہ کمال حاصل کیا تھا اور جس طرح Donne کے اس کمال کی جانب توجہ دلانے کے لیے T.S. Eliot جیسے نقاد کی ضرورت پیش آئی۔

غالب کی اس منفرد مثال سازی پر سب سے پہلے مولانا ابوالکلام آزاد اور بعد میں سر اس مسعود ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کی نظر پڑی لیکن ان سب حضرات نے غالب کی منفرد مثال سازی پر بحث کرنے کے بجائے۔ غالب کی شاعری کو ”معجزہ“ کے مثل قرار دینے پر اکتفا کیا۔ جس سے تعریف و توصیف کا حق تو ضرور ادا ہو گیا لیکن تعریف و توصیف کسی نکتہ پر مرکوز نہ ہو سکی کہ نکتہ کے بعض غزل کو شعراء نے۔ صفی لکھنوی کی سربراہی میں دہلی اسکول کی شاعری کی طرف جس انداز میں توجہ کی تھی۔ اُسی سے غالب بھی میں بآخرا اضافہ ہوا۔ دن ایک زمانہ تھا کہ پروفیسر رشید احمد صدیقی تک بڑی ایمانداری کے ساتھ غالی کو غالب پر ترجیح دیا کرتے تھے لیکن دیکھئے کہ رشید احمد صدیقی بآخرا غالب کے اس درجہ رطب اللسان ہوئے کہ وہ غالی کی سادگی کو بھول گئے اور انہیں حلیم کرنا پڑا کہ غالب کے حراج میں سہل منتہی کے لیے بہت زیادہ شفقت نہیں ہے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری پر ان کی فزوں تر غالب پرستی کی وجہ سے کم نظری کا الزام لگایا تھا۔ کاش ہمیں معلوم ہو سکتا کہ پروفیسر رشید احمد صدیقی کے یہاں غالب کے باب میں قلب ماہیت کے بعد ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کے بارے میں بھی رائے تبدیل ہوئی تھی یا نہیں۔

۱۹۲۰ء کے بعد تفہیم غالب کی سب سے بڑی فتح یہ ہوئی کہ غالب پرستی کی حد تک پروفیسر رشید احمد صدیقی ڈاکٹر عبدالرحمن بجنوری کی صف میں شامل ہو گئے اور دوسری فتح یہ ہوئی کہ جب ہماری اعلیٰ درجہ کاہوں میں ٹی ایس ایلیٹ کا چرچا ہوا اور انگریز شاعر جون ڈن (Donne) کی Refracted Images خوبصورت دو شیزاؤں کے استخوانی مرمریں جسموں کے شہوت انگیز جسموں کے بجائے استخوانی ڈھانچے بن گئیں تو پھر لامحالہ طور پر غالب کو بھی فائدہ پہنچا۔

جسے نصیب ہو روزِ سیاہ میرا سا
وہ شخص دن نہ کہے رات کو تو کیونکر ہو

مجھے رامِ سخن میں خوفِ مگر ای نہیں غالب
حصائے عنصرِ صرائے سخن ہے خامہ بیدل کا

قلمرو اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن
ہم کو تھلید تک ظرفی منصور نہیں

بھوڑا مہ نقشب کی طرح دسبِ قضا نے
خورشیدِ ہنوز اُس کے برابر نہ ہوا تھا

دریائے معاصی تک آبی سے ہوا خشک
میرا سرِ دامن بھی ابھی تر نہ ہوا تھا

پوچھ مت جب یہ مستی اربابِ تہن
سایہِ تاک میں ہوتی ہے ہوا سوچِ شراب

مندرجہ بالا اشعار میں جس خوبصورتی کے ساتھ **Parts of Speech** کی

Functions کو تبدیل کیا جا رہا ہے اُس سے **Images** تجربہ سے تقریب اور تقریب سے تجربہ میں تبدل ہو رہی ہیں اور یہی **Refracted Images** کا وہ خاندہ ہے جسے مرزا غالب نے بیدل سے زیادہ اپنے شعری حراج کے توسط سے ہامِ عروج پر پہنچایا۔ غالب کے بعض تبیین نے اس روش پر کاغذ بنایا لیکن غالب اپنے فطری حراج کے ذریعہ کامیابی کے ساتھ جس خوبی تک پہنچا سے شعوری کوششوں کے ذریعے حاصل نہیں کیا جاسکتا تھا۔

مجھے حیرت ہے کہ ہمارے نقادوں نے شاعروں کی **Classification** کے لیے ”رنگ“ کی بات ہی پر اکتفا کیا۔ میر کے رنگ میں کہنے والے شاعروں کے نام گنوا دیئے غالب مومن اور ذوق کے رنگ متعین کر لیے اور پھر ان کے مقلدین کے بارے میں بات کر لی لیکن یہاں بھی ایک استاد کے شاگردوں میں استاد کا رنگ دیکھا جانے لگا۔ مثلاً اگر داغ کے شاگردوں کا ذکر چھڑ گیا تو پھر بے خود ہلوی کے رنگ میں داغ کا رنگ دیکھنے کی کوشش ہوئی اور یہ عجب کی

بات بھی نہیں تھی کہ استاد شاکر دوں کے کلام کی اصلاح کرتے وقت انہیں اپنے رنگ ہی سے متصف کرنے پر زور دیتے تھے۔ لیکن ”شعری حراج“ اور ”رنگ“ میں بہت فرق ہے۔ ”حراج“ سے ہمارے لوہیہاں ’افلاطون‘ کی طرف جاتا ہے اور ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ شاعر کا حراج کس درجہ کا منفرد ہے کہ مسئلہ انسان اور کائنات پر غور و فکر کا ہو یا ذہن و جسم کی محویت یا یکسانی کا یا پھر نفس و حشیش کی واردات پر محویت کا شاعر اپنے احساسات اور تصورات کو اپنے منفرد انداز میں بیان کرتا ہے۔ آیا وہ بالعموم اشیائے لطیفہ اختیار کرتا ہے یا سوال انگیز یا استعجابیہ۔ آیا وہ اپنے تصورات کے لیے تشبیہات زیادہ استعمال کرتا ہے یا استعارے یا طلاقیں اور اگر یہ طلاقیں ہیں تو وہ طلاقیں ذاتی ہوتی ہیں یا عامی طور پر معروف Myths سے اخذ کردہ۔ بات یہیں نہیں رک جاتی بلکہ راز آگے تک جاتی ہے۔ آیا وہ ثقافت یا تاریخ سے اپنی تشبیہوں کا تعلق بناتا ہے اور جب یہ تمام اور محکمہ طور پر دیگر تشبیہات تواریخ کے ساتھ ایک معروف Pattern کی شکل اختیار کرنے لگیں تو پھر شعری حراج کے قصین کے سلسلے میں آخری مرحلہ یہ رہ جاتا ہے کہ شاعر اپنے تخیل کو اپنے حراج کے ساتھ کس درجہ Compatible بنا رہا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ غالب اور شاد کا حراج یکساں معلوم ہو رہا ہو لیکن ان ہر دو شاعروں کے تخیل (Imagination) میں فرق ہو اور تشبیہ سازی کے لیے درکار ماحول اور تاریخی Milieu ایک نہ ہو تو پھر دنیا غالب اور شاد عظیم آبادی میں لاکھ ممالک تلاش کرنے کے ثقافتی اور تاریخی عناصر کے فرق سے غالب غالب ہی رہیں گے اور شاد شاد۔

میرے خیال میں غالب واقعتاً ہندوستانی کچھ اور ہندوستانی جمالیات کے شاعر نہیں ہیں اور وہ شمالی ہندوستان کو ایک اجنبی یا بیرونی تہذیب کے طور پر دیکھتے ہیں۔ کچھ وجہ ہے کہ ان کی شاعری کی پوری عبارت اردو شاعری کی روایت کی پاسداری سے زیادہ ایک نئی شعری روایت کی تعمیر و تشکیل سے عبارت ہے۔ غالب کی شاعری اپنے تخیل کی طرف سے قاصر بہ دوستانیت کے باوجود بیشتر ہندوستانوں کے لئے اجنبی لہجہ اور حراج کی شاعری تھی۔ جس کی پنہ پائی میں زیادہ دیر بھی اسی باعث لگی اور تاخیر کے ساتھ پنہ پائی کی ایک وجہ مغرب لٹ اردو ماں ہندوستانوں مثلاً سر اس مسعود ڈاکٹر بجنوری کے یہاں مغربی شاعری کی معروف تشبیہ سازی کے لیے وہ انسانی رشتہ بھی تھی جو جرمین اور انگریز رومانی شاعروں کے کلام میں دلچسپی کے باعث پیدا ہوئی تھی۔

عالم کی جمالیات

عالم اسلامی برصغیر کے اس بڑے آشوب عہد میں تھے جب ٹیکسراف انڈیلڈ ہندوئی اور
دھانی جہازوں نے طاقت کا پانسہ بکسر مغرب کے حق میں پلٹ دیا تھا۔ مغلوں کی حکومت تو
۱۸۵۳ء میں اسی وقت دم توڑ چکی تھی جب جنرل لیک کی فوجیں دہلی میں داخل ہوئیں۔ اس
وقت لال قلعے کے کینن ماحول لال سندھیا کے زیر نگیں تھے۔ ویسے بھی آئندہ چند برسوں میں
مغل بادشاہ کو صرف دو لاکھ سالانہ کا وظیفہ خوار بن کر رہنا تھا۔

عالم صرف ایک عہد کے خاتم ہی نہیں بلکہ وہ ایک بالکل نئے عہد کے ایسے قریب بن کر
آئے جو اپنی تہذیبی کمپوزی پر کڑھنا بھی چاہتا ہو اور مغرب کے سلسلے میں نتائج
(Pragmatic) رویہ رکھنے کا جبر بھی سہتا ہو وہ شخص جسے ہم صحیح معنوں میں عجیب و غریب
تہذیب کا نمائندہ کہیں اور جوابدہانوں کی طرح پورے ہندوستان میں صرف امیر خسرو ہی کو
واحد فارسی شاعر مانے اور خود کو فارسی لب و لہجہ میں اس طرح ڈوبا ہوا محسوس کرے جیسے لوہے
میں جو ہر فارسی سے اردو کی طرف ہوں ہی توجہ نہ ہو سکتا تھا۔

عالم تو عالم آخری آدمی ہوتے جو اپنے اردو اشعار سے داد دینی چاہتے تھے تو اردو شعر
بھی اس لیے کہہ لیتے تھے کہ اردو بہر حال مظہر زوال کے ساتھ ساتھ دربار میں درآئی تھی اور
جب سے شاہ عالم نے اردو شاعری شروع کر دی تھی مصلحت شاعری میں بھی اردو ہی مستعمل تھی۔
لیکن عالم کا خاندان ہندوستان میں شاہ عالم ہی کے زمانے میں آیا اور بڑی حد تک فوجی تھا۔
اسی لیے مغلوں کے یہاں صدیوں کے بعد جو تہذیبی غلطی ملے رونما ہوا تھا وہ عالم کے لیے

ابھی اس قدر طے شدہ مسئلہ نہیں تھا۔ اس لیے انہیں اس پر بھی فکر ہے کہ ان کا استاد علامہ عبد الصمد برحق تھا۔ جو پہلے ذریت کا پیر تھا۔ غالب نے انہیں سے منطق و فلسفہ پڑھا تھا۔ اپنے استاد کے بارے میں غالب ایک خط میں لکھتے ہیں کہ یہ ”سامانِ بنجم کی نسل میں سے تھے مسعود منطق و فلسفے میں مولوی فضل حق مرحوم کی نظیر اور مومن مسعود صوفی صافی تھے۔“ انہیں غالب نے جاما سپ عہد اور بزرگ تھمر دوراں کہا ہے۔ ایک ایسے سماج میں جس کا گنجی و عربی ڈھانچہ میر تقی میر کے زمانے ہی میں حائل ہو چکا ہو اور افکار و رسوم صدی کے آخر تک جنوب سے بڑھتے ہوئے انگریز، بنگال، بہار، اڑیسہ اور مشرقی یوپی تک چھاپکے ہوں ردیو کی طاقت کو ختم کر دیا گیا ہو اور انیسویں صدی کے پہلے نصف حصہ میں سندھ، بلوچستان، پنجاب اور سرحد کا الحاق مکمل ہو چکا ہو اب امید کی کرن کہاں سے پھوٹے؟ غدر سے ایک سال قبل اودھ کی اس حکومت کا خاتمہ ہو چکا تھا جس کے سربراہ کو ۱۸۱۷ء میں بادشاہ کے خطاب سے سرفراز کیا گیا تھا۔

غالب کے سامنے ایک طویل ڈرامے کا آخری سینہ کھلنا چاہتا تھا اور مردِ بیکار کی آخری جگہ سنائی دینے والی تھی۔ لیکن غالب حضورِ انِ شباب ہی سے واقف تھے کہ ۱۸۱۸ء میں مرہٹوں کے استیصال کے بعد اب صرف انگریز ہی سب سے بڑی طاقت ہیں اور جب وہ اپنے غلطوں اور دیگر بگاڑشات میں انگریزوں کا ذکر کرتے ہیں تو یہ حقیقت اچھی سمجھی نہیں رہتی۔

شاہد دے زمیناں رفتہ و شام پہ سخن

کشتہ امیدِ درمی بارخ کہ وہاں شدہ است

بلکہ بعض اوقات تو یہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ مغربی تہذیب کی بالادستی ان کے ذہن پر مرہم ہونے لگی اور ۱۸۱۳ء میں لارڈ میکالے کی سفارشات کے نتیجے میں فارسی کا اردو کے حق میں معزول کیا جانا تو بہت ہی واضح اشارہ تھا غالب کو مندرجہ ذیل اشعار:

نہست نقصاں یک دو جزا است از سوار و پناہ

کاں دژم بر گے ز نخلستانِ فرہنگ من است

فارسی میں تابیہ بنی تھکھانے رنگ رنگ

بگور از مجموعہٗ اردو کہ ہر یک من است

کی روشنی میں اپنے قاری مجھ سے کوالہائی سمجھ جانا سمجھ میں آتا ہے۔

غالب اگر اس فنِ سخن میں بودے

آں میں را ایزدی کتابِ امی بودے

لیکن کچھ ہی دن بعد وہ مندرجہ ذیل شعر کہنے پر مجبور ہو گئے۔

جو یہ کہے کہ ریختہ کیونکہ ہو رجبِ فارسی

کھلے غالب ایک بار چڑھ کے اسے سنا کہ یوں

غالب کی اس سماجی (Pragmatic) فکر نے انہیں ایک جمالیاتی تھلا نظر بھی دیا۔

جمالیاتی تھلا نظر درحقیقت ادب کا وہ واضح یا غیر واضح سیاسی و فکری امتحان ہوتا ہے جو فن میں درآتا ہے۔ جمالیات یا ذوقیات سے مراد ذوق کی نشوونما نہیں جس طرح ترقی پسندوں کی

جمالیات ادب برائے زندگی کی کوکھ سے پھوٹتی ہے اور رجعت پسندوں کی ادب برائے ادب

کے نظریے سے یا ان دو متضاد نظریوں کے درمیان نیم مذہبی و نیم روشن خیال Formed

Content کے نظریے سے۔ ہم صحیبہ زبان میں کیوں گھٹکو کریں بلکہ سیدھے سادے

طریقے سے یہ کہیں کہ ہر فن پارہ اپنے خالق کی فکر کا عکس ہوتا ہے۔

خوش باد غالب بساز آمدن

نوا سنج قانون راز آمدن

اور اگر فن اور ذہن دو مختلف چیزیں ہو سکتی ہوں تو یہ الگ بات ہے لیکن غالب کی فکر

تصوف اور معروضی سماجیت کے درمیان آدھریش کا ایک گراف ہے ایسا اس لیے ہے کہ مسلم

ہندوستان کی فکر پر تو تصوف کا غلاف چڑھ چکا تھا اور اس دنیا کو دہم خیال التباس اور باطل

سمجھنے کی فکری فعالیت نے جینے کا حوصلہ جمین لیا تھا۔ اس دنیا کو مسافر خانہ سمجھتے سمجھتے جو فکر

پر دان چڑھی ہو وہ جیتی جاگتی حیثیتوں کا کس طرح مقابلہ کرتی یا تو وہ بہادر شاہ ظفر کی طرح۔

دنیا دارم دنیا چھوڑو دنیا میں بدنامی ہے

اس دنیا کے ترک کیے سے ہوتی نیک انہمازی ہے

کی فکر میں رکتے ہوئے مہا یا پھر حسرتِ قہیر کا سہارا لیتا اور یہ ایک بچے صوفی کا نشہ برہن کرنے

کے لیے کافی ہوتا ہے۔ غالب کی مثال اس شخص کی ہی ہے جو قصوف کے ہالائے زمین قہود خانے میں بھی چسکی لگا آتا ہے اور پھر دوسرے ہی لمحے سے ظاہر و موجود دنیا کے کامل سنوارنے کی سعی کرتا ہے۔ ایک ایسی سعی جو زرخیز مٹی میں گلاب اگائے اور وہ ان باغ میں کانٹے بھی۔ ایک تھکے ہوئے آدمی کی طرح وہ اس دنیا کو باطل سمجھ کر کبھی کبھی کدو کاوش سے بھاگنا چاہتے ہیں لیکن ہر جگہ ان کی زمینیت اور حقل پسندی آڑے آ جاتی ہے۔ ایسا کیوں نہ ہو جب کدو سلطان خیر اور یوٹی سینا دونوں کے شکار تھے۔ اشراق و حقل دونوں ہی کے تاریخی مہارزہ کے ناظر تھے اور بعد میں اشراق کے مقابلے میں حقل ہی کو اپنا رہبر بنا چکے تھے۔ یہ اور بات ہے کہ جب وہ قصوف کے سکون پر در اور جستجو پر اور رنگ میں بے پناہ قوتیت اور علیحدگی پسندی کی طرف بھاگتے تھے تو ایسے اشعار بھی کہتے تھے۔

ہے پیئے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو
ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم زباں کوئی نہ ہو

ہے در و دیوار سا اک گھر بنانا چاہیے
کوئی ہم سایہ نہ ہو اور پاساں کوئی نہ ہو

اور کہیں وہ مغربی تہذیب کے بڑھتے ہوئے سایوں کو ایک ایسی رات سے تعبیر دیتے ہیں جس سے خلاصی کی امید اگلی نسلوں کے حصے میں آئے گی۔ مغربی تہذیب اپنی زبان کی بے ساختگی، اپنے احساس وقت، سائنس کی ادائیگی، رومان پسندی اور قانون دیوانی و فوجداری کے پیچھے پھر پرمطافت لائی تھی۔ قانون کا احترام پچھلی ڈیڑھ سو سالہ ہندوستانی تاریخ میں مفقود سے مفقود تر ہوتا چلا جا رہا تھا۔ نادر شاہی یلغار، سربراہوں کی چھاپے مار جنگیں، پانی پت کی تیسری لڑائی، اودھ اور روہیلکھنڈ کی کشمکش میں دہلی سے دور دورہ اذیتوں کے لیے ڈاک کا نظام کیا رہتا، خود دہلی کے مضامعات میں بھی ناہید ہو کر رہ گیا تھا۔ اس لیے غالب جب ڈاک کے نظام کو تہذیب کی اساس سمجھتے ہیں اور غدر کی تباہ حالیوں میں سے سب سے زیادہ ڈاک کے نظام کو درہم برہم دیکھ کر کھولتے ہیں تو ہمیں یہی تہذیب کے بارے میں پہلا اثباتی رد عمل ملتا ہے۔ غالب نے

۱۸۵۷ء کے ہنگامے سے پہلے ہی انگریزوں کی بالا دستی کو اسی طرح تسلیم کر لیا تھا جس طرح کچھ حضرات نے اس ہنگامے کے بعد۔ غالب انگریزوں کے خلاف بغاوت کو خود کشی کے مترادف سمجھتے تھے۔ بغاوت اپنی جگہ نیک جذبہ کی لیکن اس زمانے کے حالات کو دیکھتے ہوئے غالب کو زیادہ حقیقت پسند کہا جاسکتا ہے۔ ان لوگوں کے مقابلے میں جو بہادر شاہ ظفر کو صحیح معنوں میں ایک موثر طاقت سمجھتے تھے۔ غالب کو ان کے ایک خط کی روشنی میں دیکھئے۔

قاضی عبدالکلیل سے خطاب ہوتے ہیں:

”مشاعرہ یہاں شہر میں کہیں نہیں ہوتا۔ قلعے میں شہزادگان تیمور یہ جمع ہو کر کچھ غزل خوانی کر لیتے ہیں وہاں کے مصرعہ طرزی کو کیا کیجئے گا اور اس پر غزل لکھ کر کہاں پڑھیں گے۔ میں کبھی اس محفل میں جاتا ہوں اور کبھی نہیں جاتا اور خود یہ صحبت چند روزہ ہے اس کو دوام کہاں۔ کیا معلوم اب نہ ہو اب کی ہو تو آئندہ نہ ہو“۔

غالب ان لوگوں میں سے قطعاً نہیں ہیں جو سن ستاون کے ہنگامے کے دوران اپنے اپنے شہروں سے انگریزوں کو نکال کر یہ کچھ بیٹھے تھے کہ جنگ جیت لی گئی ہے۔ قربانی کے جذبہ کے ساتھ اگر کوئی عقیم نہیں ہے تو نتیجہ دور رس اور دیر پا نہیں رہ پاتے۔ غالب فیکر ارف کو بدیسی حکمرانوں کی سب سے بڑی طاقت جانتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ کلکتہ کی ایک فوجی بیرک میں پرے شمالی ہندوستان کی جنگ آزادی کی منٹ منٹ کی خبریں پہنچ رہی ہیں اور جنوب مغرب کے محفوظ علاقوں سے شمال و مشرق کی طرف کوچ کا فکارہ بچ رہا ہے۔

اے روشنی طبع تو برمن بلاشدی

اور اسی لیے غالب اپنے خطوط میں جگہ جگہ اپنے زمانے کی بے ثباتی اور اپنے طاقتور تہذیبی حریف کو بدیہی حقیقت کے طور پر مانتے ہوئے ملتے ہیں۔ وہ اپنے طاقتور حریف کا مقابلہ تنہا کی اس غیر حقیقت پسندانہ عافیت کوئی سے نہیں کرتے جو حال میں موجود دنیا سے احترازی صورت میں مضمر ہے۔ بلکہ وہ زمان و مکان کی قید میں گرفتار اور اسی پُر سراب (یاما)

دنیا سے اپنے مسائل کم حل ڈھونڈتے ہیں۔ اگر غالب کی مذہبی شاعری کو جوان کی فادری کلیات میں کثرت سے ملتی ہے تو یہ نہ تکلف سمجھ کر آگے بڑھ جائیں تو غالب کا کافی قابل فہم ہو جاتے ہیں۔

اس پس منظر میں ہم اگر غالب کی شاعری کا مطالعہ کریں تو ہمیں غالب اپنے اشعار میں ایک خاص قسم کی حوصلہ افزا قنوطیت اور موت کی خواہش پر ہر دم غلبہ آور حقیقت پسندی سے متصادم نظر آتے ہیں۔ غالب کی بحالیاتی اقدامات کو بچے مانتے پر اصرار کرتی ہیں۔ چاہے وہ تلخ ہی کیوں نہ ہو۔ تیر مرہٹوں کے فتنوں کے گرد باد کے اس پار دیکھنے پر مصر نہیں ہیں لیکن غالب برقی تاریکی موجودگی میں گھوڑوں کے ذریعے ترسیل کے نظام کو بچے گردانتے ہیں۔ اور یہی وہ شعور ہے جو انہیں اپنے زمانے کے شعراء میں جدید ترین بنا دیتا ہے۔ غالب ایک ایسے معاشرے کا ادراک رکھتے تھے جو ہمیں آج دو تین سطحوں بعد حاصل ہوا ہے۔ اس لیے بعض اوقات وہ اپنے شعور اور سربلغ اٹھکی سے چڑھتے ہیں اور یہ وہ چڑ ہے کہ اگر وہ زندہ ہوتے تو ہم ان کی بگڑی اچھالتے کیونکہ ذہانت اور خاص کر ”عالبانہ“ ذہانت بہت جلد دشمن پیدا کر لیتی ہے۔ لیکن بہر حال ان کی موت نے ہم سے ان کی مجرمانہ ذہانت کا لوہا منوا لیا ہے۔ اب غالب پرستی اس حد تک بھی ریاضت کی طالب نہیں بنتی کہ تجزیہ ی آرٹ کے شوقین اپنی آہ اور واد کے نظام کو مرعوب کرنے کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اس میں غالب کا قصور بہت کم ہے ان کی شاعری کی ہمہ گیری کا بہت زیادہ۔ غالب اب مسئلہ کے ذیل میں آتے ہیں۔ انہیں نہ چڑھنے والا آدمی بھی نادانستہ طور پر ان کے بارے میں اتنا کچھ نہ جادو اور سن چکا ہوتا ہے کہ غالب کے بارے میں صاحب الرائے ہونے کے شرف سے ہاتھ نہیں دھو سکتا۔

غالب نے انیسویں صدی کے اوّل نصف صدی کے ہندوستان میں فن کی سطح پر دینی کام کیا ہے جو امریکن فلسفی Pearce جو رٹن زندہ امریکہ کو مذہب کے مقابل سائنس اور نظام انجینیری کے پہلو سے غفلت کے لیے کیا تھا۔ فرق صرف یہ ہے کہ غالب اس فلسفیانہ لہر کے داخلی تھے جس کا Pearce عالم و مذہن تھا۔ ان دونوں میں مماثلت واجب ہی تھی لیکن Pearce بھی امریکہ کی سماجی تاریخ کے دورا ہے پر اسی طرح کھڑا ہوا تھا ہے جس طرح

غالب۔ غالب کی موت کے وقت وہ امریکی رسالوں میں فلسفیانہ بحثیں پیچھے چکا تھا۔ اور اور اور تاریخی محرکات کا فرق سر آنکھوں پر لیکن غالب کے سامنے بھی یہ سوال تھا کہ برطانوی قانون کے سامنے آنجیں اکبری کی عملی منفعت کیا ہے۔ غالب نے آنجیں اکبری کے نسخے پر تقریباً کیسے ہوئے جن شکوک کا اظہار کیا تھا۔ کچھ ہی سال بعد سرسید اس سلسلے میں بہت آگے نکل گئے اور انہوں نے پوری اسلامی فکر کو ہی معرض خطر میں ڈال دیا۔ ۱۸۸۲ء میں مسلمانان ہند کی مجلس ترقی سے متعلق ایک کمیشن کے سامنے بیان دیتے ہوئے انہوں نے فرمایا تھا۔

”وقت اور اس کی روح“ سائنسی علوم اور اس کے نتائج سب تبدیل ہو گئے ہیں۔ قدیم اسلامی کتابیں اسلام کے پیروؤں کو حریت فکر اور سادگی کی تعلیم نہیں دیتیں اور ناپی وہ عمومی طور پر حصول حق میں ان کی معاونت کرتی ہیں اور ان کے برخلاف وہ دھوکا دیتی ہیں اور لوگوں سے معنی پوشی کرتی ہیں اور اس کمزوری کو اس طرح پورا کرتی ہیں کہ وہ چیزوں کے بیان میں غلط بیانی اور غیر متعلق اصطلاحات کو بے شکوہ الفاظ میں چھپا کر دیتی ہیں۔ یہ کتابیں غلامی کے احساس کو نافذ کر دیتی ہیں اور لوگوں کو غرور و تکبر غلط اعتقادی و خود فریبی میں مبتلا کرتی ہیں اور اپنے تاریکین کو ان کے ساتھی انسانوں سے نفرت کرنا سکھاتی ہیں۔ ان میں ہمدردی کا دور دورہ نہک بھی کوئی شاہد نہیں۔ ان میں غلو ہے۔ یہ کتابیں ماضی کی تاریخ کو مبہم اور حقائق کو داستانوں اور قصوں کی شکل دے دیتے ہیں۔“

مجھے یقین ہے کہ غالب سرسید کے مقابلے میں اپنے تہذیبی سرمائے کی بابت اتنی سردمہری نہیں دکھا سکتے تھے۔ وہ تو صرف اس سرمائے کی غیر اطلاقی نوعیت سے غرور آزماتے اور آخر میں انہوں نے ہار مان لی تھی۔ برطانوی قانون کو آنجیں اکبری کے مقابلے میں ترجیح دے دی گئی۔ کون چاہتا ہے کہ جو تہذیب ان کی گتھی میں پڑی ہو اسے مساعد حالات کی کڑی دھوپ میں اسے ناکافی سمجھنے پر مجبور ہونا پڑے۔ ایسا سمجھنے سے آدھی کسی قدر بچھ جاتا ہے۔ غالب بھی ایسے ہی کرب سے گزرے تھے۔

ہوا ہوں عشق کی غارت گری سے شرمندہ
 سوائے حسرتِ قہر گھر میں خاک نہیں
 طبعِ ہستی کا آئندہ کس سے ہو جز مرگِ علاج
 شمعِ ہر رنگ میں بجتی ہے سحر ہونے تک
 بے عشقِ عمر کٹ نہیں سکتی ہے اور یاں
 طاقتِ بقدر لذتِ آزار بھی نہیں
 خود بینی کے ہاتھ سے سر پہ وہاں دوش
 صحرا میں اے خدا کوئی دیوار بھی نہیں
 کیوں گردشِ مدام سے گھبرانہ جائے دل
 انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں
 کثرتِ آرزوی وحدت ہے پرستاری و ہم
 کر دیا کافر ان انسانِ خیالی نے مجھ

غرض کہ غالب کے لیے ”نذر“ ۱۸۰۳ء ہی میں ہو چکا تھا۔ ان ہی کے زمانے میں شاہ
 عبدالعزیز نے دہلی کالج میں مسلمان بچوں کے لیے انگریزی تعلیم کو ۱۸۲۳ء میں جائز قرار دے
 دیا تھا۔ نسلِ بادشاہ کے بچے ۱۸۲۵ء ہی میں پلٹے بند ہو گئے تھے۔ جب ہی تو وہ کہتے تھے۔

۔ کیوں گردشِ مدام سے گھبرانہ جائے دل

”نذر“ شمالی ہند کے لیے ایک تلخ حقیقت کے روپ میں ۱۸۵۵ء میں برپا ہوا۔ غالب
 کے گھر میں صوبہ ماتم نہ جانے کب سے بچہ بچکی تھی اور کب کا جہلم ہو چکا تھا۔ اس روشنی میں اگر
 ان کی کتاب ”دستیو“ کو پڑھا جائے تو غالب کے بارے میں ہمارا ذہن کافی صاف ہو جاتا
 ہے۔

غالب کی فکر کا اگر تحصیل سے مطالعہ کیا جائے جہاں وہ بین المذاہب رہنے کے تکلف سے
 میرا دھنرو ہو جاتے ہیں تو وہ حکایتِ قاری کی مثنویاں ہیں۔ حلقہٴ حکیماتِ قاری کی مثنوی و دم میں

جو آئین اکبری پر سرسید کی تقریر کے طور پر شامل ہے وہ کھل کر مغلوں کے زوال پذیر ساج سے نکلاں ہیں اور ان کے قانون کو ”آئین ریا“ تک کہتے ہیں۔ انہوں نے سرسید احمد خاں کو آئین اکبری کی تدوین نوکی کوشش کے سلسلے میں کس قدر دلاڑ ہے اس کا اندازہ مندرجہ ذیل اشعار ہی سے ہو سکتا ہے۔

ہمیں کہ در صحیح آئین رای دوست
تک و عار بہت والای دوست
من کہ آئین ریا را دشمنم
در وفا اندازہ دانی خود منم
باہ آئیناں نمانم در سخن
کس نہ داند انچه دامنم در سخن

اور اگر دھجھ کو کچھ حضرات مجبوری تھیں کہ کرا کے بڑھ جاتے ہیں تو اسی مثنوی کے مندرجہ ذیل اشعار سے کیا مترشح ہوتا ہے جو انہوں نے اس سرسید احمد خاں کے لیے لکھے ہیں جو انگریزی سرکار کے مراد آباد میں صدر الصدور ہیں اور اسباب بغاوت ہند کے موافک ہیں۔

صاحبان انگلستان را نگر
شیوہ و اندازہ اپناں را نگر

تاچہ آئین ہا پھیلے آدودہ اند
انچہ ہرگز کس نہ پھیلے آدودہ اند

حق ایں قوم است آئین دامن
کس نیارد ملک بہ زبیں دامن

مندرجہ بالا اشعار سے یہ بات تو بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ غالب انگریزی سامراج کو عدالت سے بلند و بالا حقیقت سمجھتے تھے۔ ان کا سماجی شعور قومیت کی اس ہوا سے کہاں ٹسک و

تھہ ہو سکا تھا جو ان کے چند دوستوں کے لیے بالکل ممکن تھا اور یہ ہوا چورے بجرپ اور خود مشرق وسطیٰ میں چل رہی تھی۔ غالب کا مثالی سماج تو وی تھا جس میں داود و دانش باہم بیستہ ہوں۔ اس لیے جب وہ اپنی معاصر تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو انہیں سوائے خلفشار یعنی اور تاریخی سلطنت کے کچھ نظر نہیں آتا۔ چاروں طرف وحول اتر رہی ہے اور چراغ لے کے کہاں سامنے ہوا کے چلے کے صداق مکمل بناؤت یا چاروٹا چاراطاعت دوراستے تھے اور انہوں نے دوسرے راستے کا انتخاب کر لیا تھا اب وہ قانون کے ازالہ کے تحت شکست خوردگی کے احساس کو مٹانے کے لیے عقلی تو جیہیں ذمہ زہر ہے تھے۔ چنانچہ اب اسی مثنوی کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیے۔

داو و دانش را بجم بیستہ اند
ہند را صد گونہ آئیں بستہ اند
آتشے کز سنگ بیروں آورند
ایں ہنرمنداں زخس چوں آورند
تاچہ افسوں خواندہ اندامیاں برآب
دو کشتی را ہی راندہ در آب
نفر ہا بے زخم از ساز آورند
حرف چوں طائر ہہ پرواز آورند

مندرجہ بالا اشعار میں آپ غالب کو برطانوی آئین کا ثنا خواں دیکھ رہے ہیں اور پھر بجلی و خالی مثنوی گرامفون ریاڑ اور ٹینکر اف بھی دریا فتوں اور اچھاووں کا مدح خواں دیکھتے ہیں اور انہیں مظاہر کو وہ سکرانی کے لیے بطور استعارہ سمجھتے ہیں۔

یہ کسی حد تک غالب کی وہ سیاسی بحالیات ہے جو انہیں کسی صورت حال کے رد و قبول کے لیے کچھ مظاہر و اشیا کی موجودگی سے تجربہ کی طرف لے جاتی ہے اور وہ اپنی پسند و ناپسند کے بڑے دائروں میں ہمیں سیاسی و سماجی فیصلے کرتے ہوئے ملے تو ہم ان فیصلوں کو ان کا ذوق

سمجھ کر (جو چہار مقالہ میں مندرج پچھنی حس بھی ہے) صرف ذات کی حد تک رکھتے ہیں اور انہیں ایک ایسا جبر نہیں ٹھہراتے جس کا زہر ذہن افراد بسر و چشم پی لیتے ہیں۔

غالب کی بھالیات ان حالات میں پاشیدہ ہے جن سے وہ گزرے۔ بھالیات 'خوشبو' حسن موسم کی نیرنگیاں شراب پر نگیزی و خیرہ اس شعر میں نہ کی گئی جائیں۔

ہموارہ ذوق و مستی و لہو و سرور و سور

بوست شعر و شاد و شمع و سے و قمار

اس لیے یہ تو غالب کا رویہ ہے اور یہ یہ فکر کا نکس ہوتا ہے فکر نہیں ہوتا ہم فکر کو ان بڑے معنوں میں استعمال کر رہے ہیں جو بڑے اذہان سے موسوم کی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ غالب بلا کے حسن پرست تھے۔ تحریر میں ارژنگ مانی اور تصویر میں ہری بیکر ہزاروں کی طرف پلکتا تو کانسٹنٹن کا شیوہ بھی بن چکا تھا لیکن غالب اور گہرائی میں جا کر: بولے جوئے مولیاں آید ہی اور حافظ و سعدی کی سرزمین کی طبعی و فکری فنا میں رہے بے تھے اور ان کے یہاں اشارے اور کھائے بھی ساسانی دور کے آجایا کرتے تھے۔ اپنے استاد کو جامب اور بزر و خمر کے حوالوں سے سمجھنے والا ذہن 'ذوق شقی' اور بخوشی فکر کے خیر و شر کی نگرار اور الوہیت کو بھی عقل کی سان پر سمجھنے والا دماغ تو رکھتا ہی تھا۔ حالانکہ وہ اس خطے سے تعلق رکھتے تھے جو جنوں و دیوانوں کی داوی کا تھا۔ لیکن ذوق شقی اثرات نے جس جبرائیت کو ختم دیا تھا اس میں وہ خطے بھی شامل تھے۔

غالب کا بھالیاتی وجود ان کے ردِ عمل کے سلسلوں میں دیکھا جائے جو انہیں نئے خلیج کا مقابلہ کرنے پر اکساتا ہے۔ وہ انگریزی اثرات کو دیکھ کر وہی چیخ بلند کرتے ہیں جو عربوں کے مفتوح ایران نے بلند کی تھی اور پھر اس سوز پر آجاتے ہیں جہاں عربوں سے مقابلہ انجی کی زبان اور بود و باش اپنا کر کیا جاسکتا ہے۔ میں اُن حضرات کے لیے جو بھالیات سے مراد صرف حسن پرستی لیتے ہیں۔ یہ عرض کروں گا کہ غالب نے اپنے اشعار میں حسن کی جس عذرت جوئی کا مظاہرہ کیا ہے اس کا عکس عبدالرحمن چغتائی کے مرقعوں میں کسی حد تک آگیا ہے۔ انجی فنون لطیفہ سے غالب کا گہرا رہا تھا اور حسن کو Transient دیکھ کر جو تاسف انہیں ہوتا تھا۔ وہ

غالبِ عشق کی دوائی کیفیت سے پورا ہو جاتا تھا جسے وہ کائنات کی غایت سمجھتے تھے، لیکن غالب کے یہاں عشق زیادہ تر مجازی اصطلاح کے طور پر آتا ہے۔

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
پرتو سے آفتاب کے ذرے میں جان ہے
اور اگر ہم اسے حافظہ کے اس شعر کی روشنی میں دیکھیں۔

سہی سپرد و دور قمر را چہ اختیار
دور گردش اندر بہ حسب اختیار دوست
اور پھر ان دو اشعار کے بعد یہ شعر پڑھیں۔

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو آمد
عالم تمام حلقہ دام خیال ہے

تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ غالب اپنی تمام تر زمینیت کے باوجود بھی برکات کے فلسفے سے کسی قدر متاثر تھے۔ برکات کا فلسفہ ممکن ہے کہ ان تک ملتے جلتے علمی و عربی فلسفے کی یاد دہانوں کے ذریعے آیا ہو۔ کیونکہ برکات کے یہاں کافی حد تک شیخ الاشراق اور عراقی کی فکر کا توارد ہے۔ (غالب کے قریبی انگریز دوستوں کا حلقہ بھی مشرقی علوم سے بہت متاثر تھا۔ ہنری اسٹیورٹ ریفز لیکن، تھامس اختر نولی اور ولیم فریزر سے غالب آروڈ فارسی اوپ اور مغربی فکر ہی پر گفتگو کرتے ہوں گے)۔

غالب کی حسن پرستی انہیں باطنی اور ظاہری کششوں کی آرائشوں سے دور رکھنا چاہتی ہے اور یہ حکم ہم ان سب حضرات پر لگا سکتے ہیں جو ایک خاص فکری پس منظر سے رد و قبول کی منزل سے گزر رہے ہوں۔ ایک عام آدمی کی حسن پرستی اور ایک صاحب فکر کی حسن پرستی میں سب سے بڑا فرق یہی ہوتا ہے کہ ڈیڑھ آدمی اپنی حسن پرستی کے باوصف اپنی آرا میں ایک خاص قسم کا ارجحیت اور تعظیم پیدا کر لیتا ہے۔ وہ اپنے تجربے کو اگر سبھی کا تجربہ بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کم از کم اپنے تجربے کو ایک خاص قسم کی قابل اور اک ذاتی ضرورت بنا دیتا ہے۔ لیکن خالص فلسفیانہ اصطلاح کی روشنی میں حسن کا تعمیراتی کردار اور عشق کی لازوال سعادت

ایک پانی رہا ہے جو اس بڑے دائرہ سے تعلق رکھتا ہے جو انہیں اپنے مخصوص سماجی ڈھانچے کی زبوں حالی سے بھی ملا۔ مظاہر حکومت ان کے سن بلوغ کو پہنچنے ہی ختم ہو چکی تھی۔ مرہٹوں اور سندھ احمد شہید کی تحریک کے زور کو توڑنے کے بعد اب انگریزوں کے لیے کوئی بیرونی خطرہ بھی نہیں رہا تھا کیونکہ افغانستان اور ایران میں اب وہ دم خیم کہاں رہا تھا کہ وہ دوبارہ سندھ پار کر سکیں۔ روس کی جانب سے بھی اب خطرہ اس لیے نہیں تھا کہ وسطی ایشیا میں روسی فتوحات کا سلسلہ ۱۸۶۹ء کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔

پس غالب کسی بیرونی امداد کے خطرہ بھی نہیں تھے۔ اس لیے ان کی شکست خوردگی عمل تھی۔ ان کے لیے انگریزی سامراج ایک ایسی حقیقت تھا جس سے قصاص ہونا ہلاکت کے علاوہ اور کیا ہو سکتا تھا۔ لیکن غالب نے ان شکستوں اور معزوتوں میں بھی پناہ کے گوشے تلاش کر لیے تھے اور کافی محنت مند گوشے تلاش کر لیے تھے۔

مری قبر میں منظر ہے اک صورت خرابی کی
بی بی برق خرمن کا ہے خون گرم دہقان کا
کم جانتے تھے ہم بھی غم عشق کو پر اب
دیکھا تو کم ہوئے پہ غم روزگار تھا
بخنے ہے جلوہ گل ذوق تماشا غالب
چشم کو چاہیے ہر رنگ میں دا ہو جانا
غم نہیں ہوتا ہے آزادوں کو پیش از یک غم
برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم
لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن رنگار ہے آئینہ باز بہاری کا

غالب کے یہاں غم پرستی جہاں خود ان کی اپنی پانی روایت نے پیدا کی وہیں بیرونی استعمار کی تکنیکی علامتیں اور خاص طور پر ٹلنگراف کو بھی دخل ہے۔ یہ علامتیں بہت سے

توجہات کو باطل کرنے کے لیے کافی تھیں اور عقل کو لازمی ضرورت مٹانے پر وال۔ غالب کی فکر میں ایک خاص قسم کی ناجائزیت (Pragmatism) پیدا ہو جاتا ایک ضروری امر تھا۔ غالب کے یہاں تفکیک سے جو دائرہ بناوہ سرسید کے یہاں بھر پور عقل پسندی اور اقبال کے یہاں اس پوری تحریک کے ردِ عمل کی صورت میں غیر عقلیت پسندی کی شکل میں ظاہر ہوا ہے لیکن اس پر سے فکری سلسلے کے دبائے پر غالب اپنی پر فکری دوا آتھ ساتھ لیے نظر آتے ہیں۔

ہمیں غالب کو بڑے صغیر کی تاریخ اور مخصوص فکری روایت میں رہ کر مطالعہ کرنا چاہیے۔ ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ غالب نے جس معاشرے میں جنم لیا تھا وہ عقیدہ پرستی کے بربادک ہجو میں گرفتار تھا اور اس صورتحال کے خاتمے کے لیے کسی اندرونی انقلاب یا کسی طاقتور خارجی تحریک کی ضرورت تھی۔ اندرونی معاشرہ توڑ دلید کی کا سرطان بھیل ہی رہا تھا اور کافی وقت گزرنے پر معلوم ہوا کہ ہزاروں میل دور سے آئے ہوئے تاجروں نے ہندوستان کی مارکیٹ کے ساتھ ساتھ ہندوستان پر بھی قبضہ کر لیا ہے۔ فتح کی کنگی مشین ہے۔ مشینی انقلاب اور پھر اس مشینی انقلاب کے جلو میں وہ طاقتیں ابھریں جو مشین کی کوکھ سے پھوٹی ہیں۔ اس کے لیے تعلیم کے مروجہ طریقے میں تبدیلی اور زندگی گزارنے کے لیے بنیادی نقطہ نظر میں تبدیلی لانی ضروری تھی۔ غالب جدید مسلم ہند میں اس تبدیلی کے غالب پہلے خواہاں تھے۔ نہیں ان سے پہلے شاہ مبداء معرّج تھے جنہوں نے سرسید سے پچاس سال پہلے یہ فتویٰ صادر کر دیا تھا کہ دلی کالج میں مسلمان بچے انگریزی تعلیم حاصل کریں لیکن ادب و فکر کے میدان سے غالب کی آواز پہلی آواز تھی اور ان کی سیاسی بحالیات کیا تھی۔

جنم کو چاہیے ہر رنگ میں وا ہو جانا

عالمِ دہلی اور ”رستخیز جازز“

عالم نے اپنی تصنیف ”دہلیو“ میں ۱۸۵۷ء کے واقعات کی تاریخ رقم کی ہے۔ یہ کتاب جس کا اردو ترجمہ ہو چکا ہے عالم کی ”انگریزوں سے وفاداری“ کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ مجھے عالم کے بارے میں انگریز دوستی کے دعوے کا بطلان مطلوب نہیں ہے۔ انگریزوں کی دوستی کی ناقابل تردید داستانیں نوابانِ حیدر آباد، بہاولپور، خیرپور اور رام پور وغیرہ وغیرہ کی خدمات سے بھری پڑی ہیں۔ میں سرسید احمد خان اور عالم کو جن میں سے اول الذکر چندہ سے ذہن ہوا اور آخر الذکر اُدھار پر زندہ رہا کیونکر موقع پرست کہہ سکتا ہوں۔

سرسید احمد خان کو اپنی انگریز دوستی کے طعنوں کے باوجود اعلیٰ قوم کو از سر نو اپنے بھروسے پر کھڑے ہونے کا تم ستا رہا اور عالم دہلی مرحوم کی فوج خوانی کرتے رہے اور مصلحتوں سے۔ شاید ہمارا دھرم یہ ہے کہ ہم اپنے بھی خواہوں سے شکوہ کناں رہیں اور اپنے ثروت مند اور جاہ پرست ”خالوں“ کی روح فرسائیں اور تقیوں کو بکسر فراموش کر دیں۔ عالم شاید اسی لیے کہ ہم سیاہ و سفید میں سے کسی ایک رنگ کو چن لیتے ہیں۔ جبکہ ان دونوں کی کورائے یکجہتی بھی انسانی ذہن پر خفی اثرات ڈالتی ہے اور اس طرح کم از کم معروضی تاریخ نویسی کی شرط اول منہدم ہو جاتی ہے۔ شاید اسی لیے دنیائے اسلام ابنِ خلدون کے بعد اسی قدر وقامت اور معروضیت کے حامل دوسرے مؤرخ سے محروم ہے۔

عالم کی تصدیق دہلی میں بہادر شاہ ظفر اور بعض انگریز گورنر جنرلس کو دارا اور جشیہ سے بھی بڑھ چڑھ کر بیان کرنے کی مجبوری اہل فن کے لیے قابلِ استہزا نکات نہیں ہو سکتے۔

جب قصیدہ لکھنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو پھر مروج کی تعریف سے زیادہ قصیدہ نگاری کے فن کی "بلند ترین چوٹیوں" کو سر کرنے کا معاملہ درپیش ہوتا ہے۔ اسی لیے عالم کے قلم سے اعلیٰ درجات پر فائز انگریز حوال کی قصیدہ خوانی تاریخی حقائق کے مقابلہ میں کمال فن کی باریکیوں کے باعث کامل توجہ ہوتی ہے۔

عالم نے دلی مرحوم کے بارے میں جو کچھ لکھا اُس سے میر تقی میر کی دلی سے وابستگی کی جانب بھی دھیان جاتا ہے۔ دلی واقعاً مسلم ہندوستان کا دل تھا۔ میر سے قبل کون سا شاعر ہے جس نے دلی کے حضور خراج عقیدت پیش نہ کیا۔ شاہ حاتم سودا اور میر کے یہاں اکثر و بیشتر جہاں جہاں "دل" بطور علامت استعمال ہوا ہے۔ اُنہی سے مراد دلی ہے۔

دل کو عشاق کے ایسا کیا دیراں خالم

دلت اب چاہیے اس شہر کو بچے بچے

(شاہ حاتم)

ملکِ دل آباد کیوں حاتم کا کرتا ہے خراب

میری ہستی کی خوش آتی ہے تجھے دیراں گی

(شاہ حاتم)

آباد شہر دل تھا اسی شہر یار تک

بیچا نہ کوئی پھر اُس اُبلے دیار تک

(میر)

کھسک اٹک آئے خبر کر گیا

قل کوئی دل کا مگر کر گیا

(سودا)

دل وہ مگر نہیں کہ پھر آباد ہو سکے

بچتا کے سنو ہو یہ ہستی اُجاڑ کے

(میر)

دل کی دیرانی کا کیا مذکور ہو
یہ نگر سو مرتبہ لوٹا گیا
(میر)

صبرِ دل ایک مذتِ اجزا بہا غموں سے
آخر اُجاڑ دینا اس کا قرار پایا
(میر)

غالب اسی لیے دہلی کے لیے شمعِ دہلوی تھے۔ اُن کی پیدائش آگرہ کی تھی۔ خیال بھی وہیں کی تھی۔ وہ اپنی ماں کی طرف سے سو فیصد ہندوستانی تھے۔ لیکن انہیں ہندوستانوں کی طرح فارسی لکھنے سے اس قدر چمکتی تھی کہ اس نوع کے اسلوب کے ذکر ہی پر کان پکڑتے تھے۔ نواب انوار الدولہ سعد الدین خان صاحب شفیق کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”میں نے ۱۱ مئی ۱۸۵۷ء سے ۳۱ جولائی ۱۸۵۷ء تک رودادِ سنٹر میں بہارت فارسی آئینہ پر عربی لکھی ہے اور وہ چندہ سطر کے سطر سے چار جزو کی کتاب آگرہ کو طبعِ مفید الخلاق میں چھپنے لگی ہے۔ دوستو! اس کا نام ہے اور اس میں صرف اپنی سرگزشت اور اپنے مشاہدہ کے بیان سے کام رکھا ہے۔“

(انتہاس از خط نمبر ۳۳۳، مشمولہ اردوئے معلیٰ، رام نرائن بک سیلرز لاہور)

عربی کے بغیر فارسی لکھنے کا غرض ایسا ہی ہے جیسے کوئی فارسی کے بغیر اردو لکھنے کا دعویٰ کرے۔ شاید غالب اہل ایران سے فارسی پر قدرتِ کاملہ کی داد حاصل کرنے کے جذبہ میں اس قدر آگے نکل گئے تھے کہ وہ مولوی عبدالرزاق شاکر کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”تلم و تتر کے قلم رو کا انتظام ایڑہ وانا و تواتا کی محتاجیت سے خوب ہو چکا۔ اگر اُس نے چاہا تو قیامت تک میرا نام باقی و قائم رہے گا۔ پس امیدوار ہوں کہ آپ انہیں نذرِ محترمہ یعنی تحریراتِ روزمرہ و اردوئے سلیس و سرسری کو نصیحت جان کر قبول فرماتے رہیں۔“

(۲۰۹ء کتابِ محولہ ۱۱)

مرزا قلی کے نام لکھتے ہیں۔ ”وہ روش ہندوستانی قادی لکھنے والوں کی جگہ کو نہیں آتی کہ بالکل بغاوت کی طرح بکنا شروع کریں۔ میرے قہیدے دیکھو، مصیبت کے شعر بہت پاؤ گے اور مدح کے شعر کم۔ نثر میں بھی یہی حال ہے۔ نواب مصطفیٰ خاں کے تذکرے کی تقریباً کو ملا حظہ کرو کہ ان کی مدح کتنی ہے۔“

(کتاب بحوالہ بالا صفحہ ۵۷ خط نمبر ۸۹)

بہر حال اس مضمون میں عذریہ ۱۸۵۷ء کے بارے میں دھجھو میں بیان کردہ حقائق سے ہٹ کر اردوئے معلیٰ میں شامل خطوط کے ذریعے دہلی کی حالت اور غالب کی قوم پروری کے بارے میں جذبات سے بحث ہے۔ اگر ”دھجھو“ انگریزی حکومت سے ”دعا داری“ کے جذبہ کے تحت لکھی گئی تھی تو اس کتاب میں شامل خطوط زیادہ تر ۱۸۵۷ء کے بعد کے ہیں اور اس لیے ان خطوط میں عذریہ ۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے واقعات پر خصوصی روشنی پڑتی ہے۔

سب سے پہلے ہم ساخو عذریہ ۱۸۵۷ء کے بارے میں غالب کے بہت نجی اور غیر عوامی خیالات کا مطالعہ کرتے ہیں۔ غالب اپنے خاندان کے بارے میں فخر و مباهات سے بڑھ کر جذبات رکھتے تھے۔ مولوی منشی حبیب اللہ خاں دہلوی کے نام ایک خط میں اپنا تعارف یوں کرواتے ہیں۔ ”میں قوم کا ترک سلجھتی ہوں۔ دادا میرا اور انہما سے شاہ عالم کے وقت میں ہندوستان میں آیا۔ سلطنت ضعیف ہو گئی تھی۔ صرف پچاس کھوڑے فہارہ نشان سے شاہ عالم کا نوکر ہوا ایک پرگنہ میر حاصل ذات کی تختہ اور سالے کی تختہ میں پایا۔ بعد انتقال اس کے جو طوائف اہل ملی کا ہنگامہ گرم تھا وہ علاقہ نہ رہا۔ باپ میرا عبد اللہ یک خاں بہادر لکھنؤ جا کر نواب نظام علی خاں کا نوکر ہوا۔ تین سو سوار کی جمعیت سے ملازم رہا۔ کئی برس وہاں رہا۔ وہ نوکری ایک خانہ جنگی کے ٹکڑے میں جاتی رہی۔ والد نے گھبرا کر انور کا قصد کیا۔ راؤ بختاورد سنگھ کا نوکر ہوا۔ وہاں کسی لڑائی میں مارا گیا۔ نصر اللہ یک میرا چچا تھیں مرہٹوں کی طرف سے لہ آباد کا صوبہ دار تھا۔ اُس نے مجھے پایا۔ ۱۸۰۶ء میں جرنیل ایک صاحب کا عمل ہوا۔ صوبہ داری کشتی ہو گئی۔ میرے چچا کو جرنیل ایک صاحب نے سواروں کی بھرتی کا حکم دیا۔ چار سو سوار کا ریگینڈ نہ ہوا۔ ایک ہزار روات کا لاکھ ڈیڑھ لاکھ روپے مال کی جاگیر جن حیات علاوہ

سال بھر روز ہانی کے تھے کہ ہرگز ناگہانی مر گیا۔ رسالہ ہر طرف ہو گیا۔ ہاپ مر گیا۔ آنکھ برس کا تھا کہ بچا مر گیا۔ ۱۸۳۷ء میں نکلتے گیا۔ نواب گورنر جنرل سے ملنے کی درخواست کی میری ریاست کا حال معلوم کیا گیا۔ ملازمت ہوئی۔ سات پارچے اور سیدہ سرچچ مالائے مردوار پر۔ یہ تین رقم کا خلعت ملا۔ زراں بعد جب دہلی میں دربار ہوا مجھ کو یہی خلعت ملتا رہا۔ بعد فہرہ بکرم مصاحبت بہادر شاہ دربار و خلعت دونوں بند ہو گئے۔ میری برکت کی درخواست گنڈاری کی تحقیقات ہوتی رہی۔ تین برس بعد پٹہ چٹنا۔ اب خلعت معمولی ملا۔ غرض کہ یہ خلعت ریاست کا ہے۔ محض خدمت جنیں انعامی نہیں مروج الذہن نہیں ہوں غلط فہم ہوں بد گمان نہیں ہوں جو جس کو سمجھ لیا اس میں فرق نہیں آتا۔ دوست سے راز نہیں چھپاتا۔۔۔۔۔

(خط بنام مولوی مفتی حبیب اللہ خاں ذکاہ مشمول اردوئے معلیٰ صفحہ ۳۱-۳۰ پر سال ۱۸۶۷ء)
چونکہ مندرجہ بالا خط غالب کے انتقال سے صرف دو سال پیشتر تحریر کیا گیا تھا اس وجہ سے یہ غالب کی پوری زندگی کا احاطہ کرتا ہے اس خط کے بعد غالب نے شاعری تقریباً ترک کر دی صرف یہ اس قدر ممکن ہو سکا۔ سر ڈی ہلز میکلوڈ "لٹریچر گورنر پنجاب کی شان میں ایک قصیدہ لکھا۔

کرتا ہے چرخ روز بعد گوشت احرام
فرماندائے کشور پنجاب کو سلام
اور نواب کلب علی خان کے نام اپنے مکتوب میں ایک قطعہ ارسال کیا جس کا آغاز اس طرح ہوتا ہے۔

ہند میں اہل تسنن کی ہیں دو سلطنتیں
حیدر آباد وکن رشک گلستان ارم
راپور اہل نظر کی ہے نظر میں وہ شہر
کہ جہاں بہشت بہشت آئے ہوئے ہیں باہم
دو غزلیں اس کے علاوہ ہیں اور پھر یہ آخری شعر۔

دم دامنیں برسرِ راد ہے
عزیز اب اللہ ہی اللہ ہے

حبیب اللہ خاں ڈکا کے نام غالب کے خط سے غالب کے ذہن کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے جہاں وہ اور ان کا خاندان انگریزوں کا تنگ خوار نظر آتا ہے۔ وہاں وہ بہادر شاہ ظفر کی حمایت کے جرم میں سزا بھگتے کا بھی سرسختی طور پر اقرار کرتے ہیں۔ خاندانی وجاہت کا جو فخر و افتخار غالب کو لاحق تھا وہ بہر طور برقرار رہتا ہے۔ لیکن عیسٰی ۱۸۵۷ء کے سانحہ کی وجہ سے دلی کے شہریوں کا جو مشر ہوا اُس پر وہ بہت مغموم اور کینیدہ خاطر نظر آتے ہیں اور انہیں مسلمانوں کے ساتھ ہونے والے امتیازی سلوک پر گہرا رنج ہے۔

اردوئے معلیٰ کے خطوط میں غدر کی ابتدا کے بارے میں پہلا ذکر بعد تاریخ نورسن نواب انوار اللہ ولد سعد الدین خاں شفق کے نام مکتوب میں اس طرح آتا ہے۔ ”خطہ کی گرائی آفت آسمانی امراض دوسری بلائے جانی انواع و اقسام کے اور ام و شور شایع۔ چارہ ناسودمند دوسری شایع۔ میں نہیں چاہتا کہ ازمی عیسٰی ۱۸۵۷ء کو پھر دن چڑھے وہ فوج میرٹھ سے دلی آئی تھی یا خود قہر لٹی کا پے بہ پے نزول ہوا تھا۔ بقدر خصوصیت سابق دلی ممتاز ہے ورنہ سر تا سر قلم ہند میں فتنہ بلا کا دروازہ باز ہے۔ اللہ دانالہ راجھون.....“ (کتاب مجولہ بالا صفحہ ۲۹۶)

منشی ہر کوپال تھتہ کے نام دلی کی تباہی کے بارے میں لکھتے ہیں۔

.....”اور میں جس شہر میں اُس کا نام دلی اور اس خطہ کا نام ملی ماروں کا خطہ ہے۔ لیکن

ایک دوست اس ختم کے دوستوں میں سے نہیں پایا جاتا۔ واللہ و صوفیے کو مسلمان اس شہر میں نہیں ملا۔ کیا امر کیا غریب۔ کیا اہل حرفہ اگر کچھ ہیں تو باہر کے ہیں۔ بنوداہلت کچھ کچھ آہو ہو گئے ہیں۔ اب پوچھو کہ تو کیونکر مسکن قدیم میں بیٹھا رہا۔ صاحب ہندہ! میں حکیم محمد حسن خان مرحوم کے مکان میں نو دس برس سے کرایہ کو رہتا ہوں اور یہاں قریب کیا بلکدو بار بدحوہ اور ہیں گھر چیکوں کے اور وہ نوکر ہیں رنبد زمند رنگہ بہادر و انٹی بیٹالہ کے۔ رنبد صاحب نے صاحبان عالی شان سے عہد لے لیا تھا کہ بروقت دہلی یہ لوگ نکال دیں۔ چنانچہ بعد فتح رنبد کے چاہی یہاں آ بیٹھے اور یہ کوچہ محفوظ رہا۔ ورنہ میں کہاں اور یہ شہر کہاں۔“ مفصل حال لکھتے ہوئے فرماتا ہوں۔ ملازمان تھتہ پر حدت ہے اور باز پرس اور وارو گیر میں چکا ہوں۔۔۔۔۔

دروازہ سے باہر نہیں نکل سکتا..... جرنیلی بندوبست یا زودہم مئی سے آج تک یعنی شنبہ بچم دسمبر ۱۸۵۷ء تک بدستور ہے۔۔۔ یہاں باہر سے اندر کوئی بغیر کلٹ کے آنے جانے نہیں پاتا۔۔۔“

(محولہ بالا کتاب صفحہ ۷۲۔ ۷۳ خط نام تختہ)

ایک اور خط میں تختہ ہی کو لکھتے ہیں۔

”اجی مرزا تختہ تم نے روپیہ بھی کھو یا اور اپنی فکر کو اور میری اصلاح کو بھی ڈبو یا۔

ہائے کیا بڑی کاپی ہے۔ اپنے اشعار کی اور اس کاپی کی مثال جب تم پر کھلتی کر تم

یہاں ہوتے اور بیگمات قلعہ کو چلتے پھرتے دیکھتے۔ صورت ماہ دو ہفتہ کی سی اور

کپڑے میلے پانچے لیر لیر جوتی ٹوٹی۔ یہ مہالہ نہیں بلکہ بے تکلف.....“

(محولہ بالا کتاب صفحہ ۶۳)

میر مہدی مہر واج کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”شہر کا حال کیا جانوں کیا ہے۔ پون ٹوٹی کوئی چیز ہے وہ جاری ہو گئی ہے سوائے

اثاثہ اور اُپلے کے کوئی چیز ایسی نہیں جس پر محصول نہ لگا ہو۔ جامع مسجد کے

گرد و پچس بچیس فٹ گول میدان نکلے گا۔ دکانیں حویلیاں وصالی جاویں گی

دارالبقا خا ہو جائے گی۔ رہے نام اللہ کا۔ خان چند کا کوچہ شاہ بولا کے بڑھ تک

ڈھنڈے گا۔ دونوں طرف سے چھاؤڑا چل رہا ہے۔ باقی خیر و عافیت ہے۔۔۔“

(محولہ بالا کتاب صفحہ ۱۳)

میر مہدی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں۔

۔۔۔۔۔ ”ارے اب اہل دہلی یا ہندو ہیں یا اہل حرفہ ہیں۔ یا خاکی ہیں یا پنجابی ہیں۔

یا گورے ہیں ان میں سے تو کسی کی زبان کی تعریف کرتا ہے کھٹو کی آبادی میں

کوئی فرق نہیں آیا۔ ریاست تو جاتی رہی باقی ہر فن کے کامل لوگ موجود ہیں۔۔۔۔۔

ارے بندہ خدا آردو بازار نہ رہا اردو کہاں آتی کہاں واللہ اب شہر نہیں ہے کیپ

ہے چھاؤٹی ہے۔ نہ قلعہ نہ شہر نہ بازار نہ نہر۔ اور کا حال کچھ اور ہے مجھے اور

الغالب سے کیا کام.....“

مندرجہ بالا خط سے معلوم ہوتا ہے کہ غالب کی دلچسپی صرف دلی تک محدود ہے۔ باقی ملک میں کیا ہو رہا ہے اس سے کوئی غرض نہیں۔ (محولہ بالا کتاب۔ ص۔ ۱۷۷-۱۷۸)

ایک اور خط میں لکھتے ہیں۔

”..... بھائی کیا پچھتے ہو۔ کیا لکھوں۔ دلی کی ہستی منحصر کئی ہنگاموں پر ہے۔ قلندر چاندنی چوک ہر روز مجمع بازار جامع کا۔ یہ ہفتہ میر جتنا کے پل کی ہر سال میلہ پھول والوں کا۔ یہ پانچوں باتیں اب نہیں بھرکھو۔ دلی کہاں ہاں کوئی شہر قلمرو ہند میں اس نام کا تھا۔ نواب گورنر جنرل بہادر 15 دسمبر کو یہاں داخل ہوں گے۔ دیکھئے کہاں اترتے ہیں آگے کے درباروں میں سات جاگیر دار تھے۔ اُن کا الگ الگ دربار ہوتا تھا۔ محضر بہادر گڈھ بلب گڈھ فرخ نگر دو چاند پانود دی لوہار و چار محدود محض ہیں جو باقی رہے اس میں سے دو چاند لوہار و تھوڑی حکومت ہانسی حصار پانود دی حاضر۔۔۔ اہل اسلام میں سے صرف تین آدمی باقی ہیں۔ میرٹھ میں مصطفیٰ خاں سلطان جی میں مولوی صدر الدین خاں بلی ماروں میں سب دنیا موصوم بہ آئند۔ تینوں مردود مسرود و محروم و مظلوم۔۔۔ (محولہ بالا کتاب صفحہ ۱۷۶)

میر مہدی بخرواح کے نام ایک اور خط میں لکھتے ہیں۔

..... میرٹھ سے آ کر دیکھا تو یہاں بڑی شدت ہے اور یہ حالت ہے کہ گوروں کی پاسبانی پر قناعت نہیں ہے۔ لاہوری دروازہ کا تھانہ دار موطنہ حاجی کر سڑک پر بیٹھتا ہے۔ جو باہر سے گورے کی آنکھ بچا کر آتا ہے اس کو پکڑ کر حوالات میں بھیج دیتا ہے۔ حاکم کے ہاں سے پانچ پانچ بند لگتے ہیں یا دو دو روپے جرمانہ لیا جاتا ہے۔ آٹھ دن قید رہتا ہے۔ اس کے علاوہ سب تھانوں پر حکم ہے کہ دریاخت کرو کون بے کٹ تمیم ہے اور کون نکٹ رکھتا ہے۔۔۔ اور یہ بھی مشہور ہے کہ پانچ ہزار نکٹ چھاپے گئے ہیں جو مسلمان شہر میں اقامت چاہے بقدر مقدمہ نذرانہ دے۔ اس کا اندازہ قرار دینا حاکم کی رائے پر ہے۔ روپیہ دے اور نکٹ لے۔ مگر یہ یاد ہو جائے آپ شہر میں آباد ہو جائے۔ آج تک یہ صورت ہے۔ دیکھئے شہر کے بسنے کی کون سی

مہورت ہے۔ جو رہے ہیں وہ بھی اخراج کیے جاتے ہیں یا جو باہر پڑے ہوئے ہیں وہ شہر نہیں آتے ہیں الگ الگ دھکم پھ (محولہ بالا کتاب ص ۱۸۷)

فشی شیونائن کو ۱۲ جون ۱۸۵۵ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”..... یہاں کا حال یہ ہے کہ مسلمان امیروں میں تین آدمی نواب حسن علی خاں نواب حامد علی خاں حکیم حسن اللہ خاں۔ سوان کا حال یہ ہے کہ روٹی ہے تو کپڑا نہیں۔ عسید یہاں کی اقامت میں تذبذب خدا جانے کہاں جائیں کہاں رہیں..... سوائے ساہوکاروں کے یہاں کوئی امیر نہیں ہے وہ لوگ اس طرح کہاں توچہ کریں گے۔ تم اور کلخیال دل سے دھڑالو۔“

”اردوئے معلیٰ کے خطوط میں البتہ نواب امین الدین احمد رئیس لوہارو کے نام ایک خط میں ساتھ خد پر مرزا کا نوا شعار پر مشتمل قطعہ ہے۔

ہر سلجھور انگشتاں کا	بسکہ فصلاں پائے ہے آج
دہرہ ہوتا ہے آب انساں کا	گھر سے بازار میں نکلتے ہوئے
گھر بنا ہے نمونہ دُعاں کا	چمک جس کو کہیں وہ مثل ہے
تشنہ خوں ہے ہر مسلمان کا	شہر دہلی کا ڈوہ ڈوہ خاک
آدی داں نہ جانکے یاں کا	کوئی داں نہ آئے یاں تک
دہی رونا تن و دل د جاں کا	میں نے مانا کہ مل مجھے پھر کیا
سودش داغ پائے پنہاں کا	گاہ جل کر کیا کئے شکوہ
ماجرادیدہ پائے گریاں کا	گاہ رو کر کہا کئے باہم
کیا نئے دل سے داغ بھراں کا	اس طرح کے دھال سے یاد

خواجہ غلام غوث صاحب نے خبر کے نام ایک خط میں عقاب علی ۱۸۵۵ء میں انگریزوں کی حاکمیت کے الزام سے برات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میں نے پنجاب کے تخت گورنر سے درخواست کی تھی کہ ”بانیوں سے میرا خلاص مطلقہ بخش ہے۔ امیدوار ہوں کہ اس کی تحقیقات ہوتا کہ میری صفائی اور بے گناہی ثابت ہو۔ یہاں کے مقامات پر جواب نہ ہوا۔ اب

یاد گزشتہ یعنی فروری ۱۸۶۱ء میں پنجاب کے ملک سے جواب آیا کہ لارڈ صاحب بہادر فرماتے ہیں کہ تحقیقات نہ کریں گے۔ میں یہ مقدمہ طے ہوا۔ دربار خلعت موقوف، پنشن مسدود ہو جانا معلوم دانشاظم یہ برأت تھی۔ یاد دربار خلعت موقوف اور پنشن مسدود ہو جانا معلوم۔

بلالک وشہر غالب کا ایک رُخ تو وہ ہے جو قصیدوں میں نظر آتا ہے اور ایک رُخ وہ ہے جو اپنے پیاروں کے نام خطوط میں..... جن سے وہ راز نہ چھپانے کا دم بھرتے ہیں اور دلی کی مسلم اشرافیہ اور عوام کے ساتھ ہونے والے مظالم پر گریہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

چوک جس کو کہیں وہ قتل ہے گھر بنا ہے نمونہ زنداں کا
گاہ رو کر کہا کئے باہم ماجرا دیدہ ہائے گریاں کا
لیکن معاملہ ان دوروں پر ہی ختم نہیں ہو گا بلکہ دوسرے رُخ سے ایک اور رُخ ہو چکا
ہوتا ہے اور وہ میرزا رفیع کے نام ایک خط سے سامنے آتا ہے جو مارچ ۱۸۶۲ء کا تحریر کردہ ہے۔
انتہاس درج ذیل ہے۔

”یہ میرزا محمد کہ اس نو مہینے میں کوئی انقلاب واقع نہ ہو گا“ اگر اسیانا ہوا بھی تو ہوتے
ہوتے اُس کو مدت چاہیے۔ رخصت بے جا ہو چکا اب ہو تو رخصت ہو۔ یعنی قیامت اور اُس کا
حال معلوم نہیں کہ کب ہوگی۔ اگر اعداد کے حساب سے دیکھو تو بھی رخصت کے بعد ۱۲۷۰ ہوتے
ہیں۔ احتمال قریب سال آئندہ پر دہاسو بھی سوہوم.....“ (کتاب تحول بالاصطلاح)

غالب اردو شاعروں میں علم نجوم کے سب سے بڑے عامل تھے۔ علم الاعداد اور جفر
سے بھی انھیں خصوصی رغبت تھی۔ اُن کی کلیات قاری میں مندرجہ زائچہ اور اس زائچہ کی بنیاد پر
ان کی کلیات قاری میں شامل قصیدہ ہشتم علم نجوم میں غالب کی بے پناہ درنگاہ کا بیجا جاکتا ثبوت
ہے۔

اپنے اس اختصاص کی بات ایک خط میں نواب سعد الدین خاں شفق کو لکھتے ہیں۔

”کیا آپ مجھ کو بے خبری اور بچہ میرزی میں صاحب کمال نہیں جانتے اور اس عبارت

قاری کو میرا صدق حال نہیں مانتے۔ پیش شفا طیب و پیش طیب غلا پیش ہر دو بچے۔ آرائش

مضامین شعر کے واسطے کچھ تصوف کچھ نجوم لگا رکھا ہے ورنہ سوائے موزونی طبع کے یہاں اور کیا رکھا ہے۔ بہر حال علم نجوم کے قاعدہ کے موافق جب زمانے کے حراج میں فساد کی صورتیں پیدا ہوتی ہیں تب سب غلبہ پر یہ شکلیں دکھائی دیتی ہیں۔ جس عروج میں یہ نظر آئے اُس کا درجہ دو قیدہ دیکھتے ہیں پھر اذنا بے کامر اور طریقہ دیکھتے ہیں۔ ہزار طرح کی چال ڈالتے ہیں تب ایک علم لکاتے ہیں۔ شاہجہاں آباد میں غروب آفتاب آفتی غریبی شہر پر نظر آتا تھا اور چونکہ ان دونوں میں آفتاب ازل میزان میں تھا تو یہ سمجھا جاتا تھا کہ صورت محرب میں ہے۔۔۔۔۔ یہ صورتیں قہر الہی کی ہیں اور دلیلیں ملک کی چاہی کی۔ قرآن انجیلین پھر کسوف پھر خسوف پھر یہ صورت بڑے کدورت عیاذ الہیہ و پتہ بخدا۔۔۔۔۔ (کتاب تحول، ص ۲۰۲)

اور اپنی بدبختی کے بارے میں جو دھری عہد انصاف کے نام ایک اور خط میں لکھتے ہیں۔

نوید وصل و نیم سے وہ دستارہ شاس

نکر وہ ڈرف لگا ہے گرد و راجس

تحقیق کتاب روئے سخن جناب فیض خساب جامع مدارج مجمع المصیح بزم وحدت کے فرد دومہ مجمع مستغرق شاہدات حضرت صاحب عالم صاحب قدسی صفات کی طرف سے اور یہ شعر افتتاح کلام ہے۔ پہلے کچھ باتیں کہ بادی انظر میں خارج از بحث معلوم ہوتی ہوں گی لکھی جاتی ہیں۔ میں پانچ برس کا تھا کہ میرا باپ نرائن پورس کا تھا کہ پچاسرا۔ اُس کی جاگیر کے عوض میری اور میرے شرکائے حقیقی کے واسطے شامل جاگیر نواب احمد بخش خاں دس ہزار روپیہ سال مقرر ہوئے۔ انہوں نے سوچے مگر تین ہزار روپیہ سال اس میں سے خاص میری ذات کا حصہ ساڑھے سات سو روپیہ سال۔ میں نے سرکار انگریزی میں یہ زمین ظاہر کیا کہ کوہلبرک (Colebrook) صاحب بہادر ریزینٹ دہلی اور اسٹرلنگ (Sterling) صاحب بہادر سیکرٹری گورنمنٹ ملکہ متعلق ہوئے میرا حق دلانے پر ریزینٹ معزول ہو گئے۔ سیکرٹری گورنمنٹ پر مرگ ناگاہ مر گئے اور ایک زمانے کے بادشاہ دہلی نے پچاس روپیہ میں یہ مقرر کیا۔ اُن کے ولی عہد نے چار سو روپیہ سال۔ ولی عہد اس تقرر کے دو برس بعد مر گئے۔ واپس دہلی

شاہ بادشاہ اور دھکی سرکار سے برصغیر میں گھسٹری پانچ سو روپے سال مقرر ہوئے وہ بھی دو برس سے زیادہ نہ بیٹھے یعنی اگر چہ اب تک جیتے ہیں مگر سلطنت جاتی رہی۔ اور چاہی سلطنت دو ہی برس میں ہوئی۔ وئی کی سلطنت کچھ سخت جان تھی۔ سات برس مجھ کو روٹی دے کر بکڑی۔ ایسے طالع نرئی کش اور عمن سوز کہاں پیدا ہوتے ہیں؟ اب میں جروالی وکن کی طرف رجوع کروں۔ یاد رہے کہ متوسط یا سراپا دے گا یا معزول ہو جائے گا اور اگر یہ دونوں اس واقعہ نہ ہوئے تو کوشش اس کی ضائع جائے گی اور والی شمر مجھ کو کچھ نہ دے گا اور اچیانہ اگر اس نے سلوک کیا تو ریاست خاک میں مل جائے گی اور ملک میں گدھے کے گل بھر جائیں گے۔ اے خداوند بندہ پرور یہ سب باتیں واقعی اور واقعی ہیں اگر ان سے قطع نظر کر کے قصیدہ کا قصہ کروں۔ قصہ تو کر سکتا ہوں تمام کون کرے گا.....“

(کتاب بحولہ بالا صفحہ ۱۳۶-۱۳۵)

عالم نے عہد ۱۸۵۷ء کی بھگوت کو درست فہم نہ کیا جو اس کی ناکامی سے ثابت ہوایہ کیسے ممکن ہے کہ وہ وئی کے اخبارات اور اپنے طبقہ اصحاب کے ذریعہ شمال مغربی ہندوستان میں انگریزوں کے خلاف ہونے والی بھگوت میں روز افزوں شدت سے آگاہ نہ ہوئے اور انہوں نے اصل اور حقیقی ’زنجیر‘ کی تو قہات ۱۸۶۳ء کے لیے قائم کی ہوں۔ ۱۸۶۱ء اور ۱۸۶۲ء کے دوران سید احمد شہید کی تحریک مجاہدین کے باقی ماندہ جتنے بڑی بڑی کے ساتھ منظم ہو رہے تھے اور انگریز حکومت کے لیے یہ موقع شورش عہد ۱۸۵۷ء کی شورش سے زیادہ خطرناک اس لیے تھی کہ یہ برصغیر کے ایک کونے تک محدود تھی اور اس علاقہ کے عقب میں جو علاقہ تھادہ برطانوی عملداری میں نہ تھا۔ ۱۸۶۳ء ہی میں۔ یعنی عالم کی پیش گوئی کے عین مطابق۔ جیسا کہ قوت کے نام خط ۱۸۶۲ء سے عیاں ہے۔ عالم واپس تحریک کی ایک بڑی جنگ سے اُمید لگا کر انگریزی غلبہ کا خاتمہ چاہنے والوں کی فہرست میں شامل ہو جاتے ہیں۔ یہ عالم کے حق میں سب سے بڑی دلیل ہے۔

مولانا دلاعت علی کے فرزند مولانا عبداللہ کی سرکردگی میں صید کے مقام پر وہ جنگ ہوئی جو عہد ۱۸۵۷ء کے بعد انگریزوں کی ہندوستان میں سب سے بڑی جنگ تھی۔ اس جنگ میں جزل

جیمز لینن (Gen. Chamberlain) کی کمان میں سات ہزار انگریز سپاہیوں پر مشتمل انگریزی فوج نے ۱۳۰۰-۱۳۰۰ مہادیپ کا مقابلہ کیا۔ (روئیداد مہادیپین ہند موہن محمد خواں صاحب) مکتبہ رشیدیہ لاہور ۱۹۸۳ء صفحات ۲۷۱-۲۷۷

انگریزوں نے میدان جنگ میں اپنی حدودی برتری اور سیاسی چالوں کے ذریعہ اس جنگ میں فتح پائی اور غالب جس حقیقی رستخیز کی آس لگائے بیٹھے تھے وہ بلا غرر نہت خیر بے سود ثابت ہوئی۔ جس بھی ہوا کہ انگریزوں نے سوات کے اخوند کو دانتی ریاست تسلیم کر لیا۔

غالب کے جس خط کے مندرجات کی بنیاد پر ۱۸۶۳ء رستخیز کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی وجہ علم نجوم میں غالب کی بے پناہ دستگاہ ہے۔ یہ سال علم النجوم کے ماہرین کے لیے جنگ آزادی کے آخری اہم ہمارے سال ہے۔

غالب کے یہاں انگریزی غلبے سے آزادی کی خواہش اور ایک حقیقی رستخیز کے لیے آرزو مند ہی وہ سچ ہے جو حسرت پسندوں کے لیے تکار و درشت بنتا چلا گیا۔ یہ بات کچھ کم اہم نہیں ہے کہ نوآبادیات کی آزادی کا سلسلہ بھی بزم صغیری سے شروع ہوا۔

ہے اصل قہم ہند سے اور اس زمین سے

بھیلا ہے سب جہان میں یہ میوہ دور دور

غالب و اقبال..... ایک تقابلی مطالعہ

اقبال ہماری ثقافتی تاریخ کا وہ موڑ ہیں جہاں ہم اپنے ماضی و حال کا جائزہ لینے ہیں اور ان تمام سوالات کے از سر نو جوابات دینے کی سعی کرتے ہیں جو وقتاً فوقتاً خود کو نئے الفاظ کا جامہ پہناتے رہتے ہیں۔ اسلامی ہند کی کچھلی ایک سو سال کی تاریخ میں اگر کسی شخص نے مسلم سوسائٹی کے روحانی اور فلسفیانہ تضادات کو سمجھنے اور ان سے عہدہ بردار ہونے کی کوشش کی ہے تو وہ اقبال ہی ہیں۔ اقبال ہماری تاریخ کا وہ وجود ہیں جس کے ذریعے ہمارے عوام کے ایک بڑے طبقے کی امیدوں آرزوؤں اور شبہات کو شعری سانچوں میں ڈھالنے والا فن کار رہا ہے۔

وہ ہمارے سامنے بہت سی حیثیتوں سے آتے ہیں۔ شاعر، سیاستدان، فلسفی، مدبر، تعلیم، لیکن ان کی شاعری کو جو دوام حاصل ہوا ہے اس نے ان کی شخصیت کے دیگر شعبوں کو شاعری کی تفہیم کے لئے مددگار عناصر کی حیثیت دے دی ہے۔ اقبال کی سیاست، فلسفہ اور اقتصادی و تعلیمی نظریے زمانے کے ساتھ ساتھ کم یا زیادہ واقع ثابت ہو سکتے ہیں لیکن ان کی شاعری کی سرمستی اور غلوں پر زمانے میں اپنے فنکار کی افادیت کا لوہا منواتے رہیں گے۔

اقبال غالب کے بعد اردو شاعری کے آسمان پر چمکتے ہیں لیکن اقبال نے اپنے سماج کی تصویر اور اس کے تضادات کو سمجھنے اور اسے نئی راہ دینے کی جو ہر پرور کوشش کی ہے وہ غالب، اقبال ہی کا خاصہ ہے۔ اس میدان میں غالب اقبال کی رہبری کا دعویٰ تو کر سکتے ہیں لیکن ہمسری کا نہیں۔ حقیقت ہے کہ غالب اور اقبال کا مقابلہ درمیان مسئلہ ہے۔ دونوں کی دنیا میں مختلف سماجی اداروں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اگر ایک انگریزی طاقت کو چہرہ جاتے ہوئے دیکھ رہا تھا تو دوسرا انگریزی

حالات کے علاوہ کسی اور حالات کو نہیں جانتا اس لیے اس حالات کے جو اس کے ذہن میں تھی اور جسے وہ ماضی کی طرح حال میں بھی جاری و ساری دیکھنا چاہتا ہے۔

غالب سے اقبال کا ایک تعلق تو وہ ہے جو کسی اپنے پیش رو سے ہوتا ہے۔ اقبال غالب کے بعد والی منزل کے مسافر ہیں۔ غالب کا انتقال ۱۸۶۹ء میں ہوا اور اقبال ٹھیک سات سال بعد ۱۸۷۶ء میں پیدا ہوئے۔ اتفاق کی بات یہ بھی ہے کہ شمالی ہندوستان پر بہت عرصے تک برطانوی ہند کی راہدہائی، کلکتہ سے حکومت ہوئی۔ دہلی اور اس کے مغربی مضافات ۱۸۵۷ء کے بعد پنجاب اور سرحد کے نئے متحدہ صوبے میں شامل کئے گئے۔ ۱۹۰۱ء میں جب صوبہ سرحد پنجاب سے الگ ہوا تو دہلی بدستور پنجاب کی مملواری میں شامل رہا۔ الفرض شمالی ہند کے لوگ مغلیہ دور کے بعد انگریزوں کے زمانے میں بھی ایک ہی سے حالات میں گرفتار رہے۔ ان کے حکمران ایک تھے اور مسائل بھی ایک۔ لیکن آج ہے کہ شمالی ہند (جس میں پنگال، بہار، اڑیسہ، بھوپال، وسطی ہند، دہلی، پنجاب اور سرحد شامل ہیں) کے مسلمانوں میں قوم اور قومیت کے تصور کا اطلاق سب سے پہلے ان ہی علاقوں کے مسلمانوں کے لیے ہوا اور پھر آہ و وقت کے ذرائع میں ہجرتی کے ساتھ ساتھ قوم کی اصطلاح پورے برصغیر کے مسلمانوں پر منطبق ہو گئی۔ مسلمانوں کے ہاتھوں سے بڑے بڑے علاقے نکل رہے تھے۔ انگریزی قوانین انسانی زندگی سے نڈا وہ جائیدادوں کی لوٹ کھسوٹ اور اس لوٹ کھسوٹ کے تختہ کے لیے بنائے گئے تھے۔ اس لیے مسلمانوں کی سیاست ہندو اور انگریزوں کے گٹھ جوڑ کے خلاف گھومنے لگی تھی۔

تقدیر کے زمانے میں بھی چند علاقوں کو چھوڑ کر مسلمانوں کو ہندوؤں سے انگریزوں کے ساتھ گٹھ جوڑی شکار تھیں تھیں۔ لیکن خدر نے ہند میں اسلامی طاقت کے پھر سے ابھرنے کے خواب کو بچکانہ چور کر دیا تھا اور تاریخ کے اس سوز پر سر سبز احمد خاں اور ان کے ساتھیوں نے مسلمانوں کو ہندو سماج کاروں کی معاشی لوٹ کھسوٹ اور سرکاری ملازمتوں میں ان کی بڑھتی ہوئی تعداد سے خستہ کے لیے ایک معقول لیبرل قیادت کو جنم دیا جس کا خطہ مسلمانوں کو نئی تعلیم کے ذریعہ سے آراستہ کرنا تھا۔ یہ وہ دور ہے جب لفظ "قوم" کا استعمال بڑھتا ہوا نظر آتا ہے۔ سر سبز پنجاب اور صوبہ

جہاں حصہ کے دوروں میں مسلمانوں کی زبوں حالی کا ردناہوتے ہوئے ملتے ہیں اور ان کے نزدیک قوم کی صلاح مغربی تعلیم میں مضمر ہے۔

مثالی ہندوستان میں دنیا بھر کے مسلمانوں کو ایک ہی قوم سمجھنے کا جذبہ ایک گرفتار روحانی آدرش کی حیثیت سے جڑ دایمان رہا ہے۔ دیگر ممالک کے مسلمانوں کے بارے میں اس قسم کی کوئی بات قطعیت کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی۔ تاریخ شاہد ہے کہ اس جذبے کے لوگ اپنے علاقائی مفادات پر وسیع تر مفادات کو ترجیح دینے کی وہ عظیم الشان جبلت رکھتے تھے جو ایک قسم کی خواہش مرگ میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اس قسم کے لوگوں کو زنجی غوروں کے سامنے ڈھیر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن تاریخ کا پیچہ بے نیازی کے ساتھ چلتا رہتا ہے اور اس کی حرکت میں تبدیلی اور ارتقا کی ان دیکھی منازل طے ہوتی رہتی ہیں یہ منازل جس قسم کی قربانیوں کا مطالبہ کرتی ہیں وہ اسی وقت جوش کی جاسکتی ہیں جب انفرادی اور علاقائی مفادات کو انسانی مفادات کے سامنے ہٹ جانا جائے اور ملیعت اور طاقت واریت کے غوروں کی انسان دشمنی کے خلاف جہاد کا اہل و آخر کو اہل و آخر کوئی ٹھہرا لیا جاسکے۔

اقبال نے جب آنکھ کھولی تو انہیں پورے ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک قوم سمجھنے کی سیاسی ضرورت کے ساتھ ساتھ تمام دنیا کے مسلمانوں کو ایک ہی ملت سمجھنے کی ضرورت بھی محسوس ہوئی۔ اقبال نے دیکھا کہ مغرب میں مراکش سے کاشغر تک اور شرق میں اٹلی ویشیا تک نوآبادیات کا ایک ایسا جال بچھا ہوا ہے جس میں ان کے ہم مذہب بکڑے ہوئے ہیں۔ اس نے ان علاقوں کی سیاسی بستی کے پیچھے معاشی و سماجی بستی کے ہولناک مناظر دیکھے۔ اور اپنی ملت کو بدترین توہمات اور لاعلمیت میں گرفتار دیکھ کر اس کی عافیت کے لیے حرکت اور ارتقا کے اصول تجویز کیے۔ توہمات کے پیچھے اسے مقامی مذاہب کے اثرات اور تصوف کی دنیا بیزاری نظر آئی۔

سو اس نے صحیح اسلامی روح اور اس کے مطابق دنیا سازی کی بات کی۔ معاشی بد حالی کے پیچھے اسے دنیاوی نظام تعلیم نظر آیا۔ جس میں بلیکسوی کائنات کا راج تھا تو اس نے علم و فکر کے گرد فنی حصار کو توڑنا چاہا اور علم کی دستوں اور عقیدے کی پٹھانے کے درمیان ایک پل بنانے کی فکری۔ اس کے مغربی سفر اور یورپی درس گاہوں کی تعلیم نے عالمی اخوت اور علم کو انسانی مشترکہ میراث

جاننے پر زور دیا اور اس نے قطعی قطعے طور پر گساں غرضیکہ جہاں سے بھی اپنی بپار قوم کے لیے کوئی دوا نظر آئی اسے بلا تلافی اپنے فتنے میں شامل کر لیا بلکہ اس خیال کو تقویت دی کہ بڑے شاعر سرزد بھی کرتے ہیں تو تلف آتا ہے اور چھوٹے شاعر چوری چھپے کسی بیرونی ترکیب کو استعمال بھی کر بھاگتے ہیں تو غصہ آتا ہے۔

اقبال کا جغرافیہ ادبی وسیع تھا جتنا ان کا وطن املوت۔ آج ہم سید احمد شہید کی تحریک کے بارے میں یہ جان کر کہ ہلاکوٹ کے شہزاد ارے بریلی (بریلی) سے آنے کے بعد کمال دیہار سے بھاگ کر پناہ کے دتے جمع کرتے ہوئے سندھ پہنچاں کے واسطے صوبہ سرحد آ کر رنجیت سنگھ سے ملائے تھے سوچتے ہیں کہ ہونہ ہو یہ کوئی باوقی القسرت جذبہ ہی ہو سکتا ہے لیکن اقبال کے لیے یہ کوئی چونکا دینے والی خبر نہیں۔ وہ جس آدھش پر یقین رکھتے تھے اس کا کھانا بھی کچھ تھا۔ اقبال کی قوم پہلے چوری مسلح اسلامیہ اور اس کے بعد تمام نئی آدمیہ جمیلہ ہے۔

غالب اور اقبال کا مسلحہ کرتے وقت بہت سی مشنر کہ باتیں سامنے آتی ہیں۔ غالب بھی انگریزی تسلط پر کڑھتے تھے مگر پانے دنوں کو یاد کرتے تھے اور روتے تھے لیکن دشمن کو اس کے بہتر قانون اور سائنسی ترقی کی وجہ سے اس وقت تک ناقابل استبدال سمجھتے تھے جب تک بیحد نامی صفات سے حرمت ہو کر ان کا مقابلہ نہ کیا جائے۔ غالب آدمی مسلمان کسی لیکن جامع مسجد دہلی میں سکھ فوجیوں کے گھوڑوں کی ہنہناٹیں سن کر ان کے دل میں ان افغانوں کی تحریک پیدا ہوتی ہے جو وہ امن کے دور میں ایک کان سے سن کر دوسرے کان سے اڑا دیتے تھے۔ کچھ حال اقبال کا تھا۔ وہ بھی سکھوں کے دور میں پنجاب میں اذان پر پابندی پر برہم تھے اور وہاں دارالاسلام قائم کرنے کے لیے آدھ کے بھاگدین کی رنجیت سنگھی فوجوں پر پلٹا کر دوسروں کا اطاعت کرتے تھے تصور کرتے تھے۔ اپنی قوم کی پامالی کو دیکھنے کے لیے اقبال نے بھی کتہ الحق بلند کیا۔ اقبال کی آواز کے پیچھے غالب کی آواز تھی۔ غالب شاہ عبدالعزیز کے تشبیح میں انگریزی تعلیم کے اسی وقت سے حامی تھے جب ۱۸۴۳ء میں دہلی کا سکبہ بنیا اور کہا گیا لیکن سرسید کے آئین اکبری کے صحیح شدہ نسخے کی تقریب میں فرنگی علم اور عیسائیت کی شان میں مدح سرائی کا اثر تھا کہ مسلمانوں میں قائم اعظم

اقبال مولانا محمد علی ظفر علی خان، سر امیر علی سر علی، امام سر شاہ سلیمان، سر داس مسعود ڈاکر، حسین اور حسرت موہانی جیسے رہنماؤں کی آمد ممکن ہوئی جنہوں نے مشرقی اور مغربی علوم سے بہرہ ور ہو کر تعلیم اور سیاست کے شعبوں میں کارہائے نمایاں انجام دینے کے لیے انتھک جدوجہد کی۔

نئی نسل ان بزرگوں سے کس حد تک متعلق ہے اور کس حد تک غیر متعلق یہ پانکل انگ سوال ہے۔ نکلے ہوئے جاگیردارانہ سماج کے رہنما اپنی روشن خیالی سے سرمایہ دارانہ سماج کے لیے راستہ صاف کرتے ہیں۔ وہ اگر ہمیں توہمات سے نجات دلانے کی سعی کریں، غیر انسانی معاشی رشتوں کو رواج دینے کے لیے خود کو رہنمائی کے لیے پیش کریں تو آج کے دور کے محنت کش عوام کی بحالیات بھی اپنے پیش روؤں کی بحالیات کے کچھ نہ کچھ فائدہ مند اجزا کو اپنے سینے سے ضرور لگائے گی۔ تاریخ خلا میں جہم نہیں لیتی بلکہ اس کا ہر جہتی سفر نہایت کم پیچیدہ سے زیادہ پیچیدہ صورت میں خوب سے خوب تر کی سمت سفر ہے۔ اقبال نے خوب سے خوب تر کی جانب جس سفر کا آغاز کیا ہے آج وہ ہم سے تیز تر گامزن کا مطالبہ کر رہا ہے۔ نیکیوں اور خوبیوں کی منزل ہماری جدوجہد کی تیزی سے مہارت ہے۔ زیادہ جدوجہد سے ہم خود کو نیکیوں اور خوبیوں کے قریب پائیں گے۔ اقبال نے حرکت کو خدا کے مماثل ظہر کر مجھ کو غیر خدا بنا دیا ہے۔

تاریخ گواہ ہے کہ اقبال کی عظمت غالب کے لہجے میں بات کرنا نہیں ہے اور نہ ہی بعد وستانیلوب میں قادی اثرات کے بہترین اثاثوں کی خوش چینی میں ہے۔ اقبال کی بڑائی اپنے سماج میں تصوف اور فقر و بھوک اور عقل، خانقاہ اور نیاداری کے حوالے سے انسان اور کائنات اور انسان اور خدا کے رشتوں پر مکمل کربست کرنے اور ان مباحث میں با یک جہاد عملی کر دہا کر نے میں ہے۔ قوم کی بد حالی اور بستی ان کے قلب کو برآمدی تھی۔ اس بد حالی اور بستی سے نکلنے کے لیے ان کے پاس جدید علوم کا تازیانہ تھا اور اسلامی روح کی سادگی اور کلندری۔ اقبال نے جہاں نظم کو نثر کا رنگ دیا وہاں نثر کی Fragmentary شاعری کو اپنے آخری زمانے کی Discursive شاعری میں تبدیل کر دیا۔ ۱۹۳۰ء سے ۱۹۳۷ء تک کے دور کی شاعری میں جو باہم جو تھی ہے وہ باہم گہر و نظر کے غیر معمولی ارتطاف کے بغیر ناممکن تھی۔ اقبال کے اس دور کی گمن

گرج جوش کے یہاں بھی در آتی ہے۔ لیکن اقبال کی شاعری کے واضح مقصد اور صوری اور مادی پہلوؤں میں تطابقی جوش کے یہاں موجودگی۔

اقبال نے Development of Metaphysics in Persia میں

اسلام کے دو بڑے مدرسہ ہائے فکر اشعریہ اور معتزلہ کے بارے میں مکمل کر بحث کی ہے۔ اس بحث سے بھی یہ نتیجہ نہیں نکلا کہ اقبال کسی بھی ایک مدرسہ فکر سے یکسو متعلق تھے۔ غالباً معتزلہ اور صفائیہ مدرسہ ہائے فکر کے درمیان اشارہ نے جو اندازِ نظر وضع کیا تھا اقبال نے اشعریہ اور معتزلہ کے درمیان وہی اندازِ نظر وضع کیا ہے۔ اقبال اشعریہ فکر سے ظنی قرآن اور جوہر عرض کے مسائل پر ضرور متعلق ہیں لیکن جبر و قدر کے مسئلے پر ان کی فکر معتزلہ سے جا ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس مسئلے پر اقبال سر سید احمد خاں، شبلی اور مولانا ابوالکلام آزاد سے زیادہ قریب ہیں۔ اقبال کی شاعری میں جس جدوجہدِ حکیمانہ جہت حرکت اور ارتقا کا درد ہے وہ فطری اور برکسوں کے زیر اثر ہے۔

اقبال نے رومی سے اپنی عقیدت کا اعتراف متعدد جگہ کیا ہے لیکن اس سے مقصود بذات خود Pantheism نہیں بلکہ رومی کا وہ انفرادی تجربہ ہے جسے انہوں نے شطرنجیائی کا نام دیا ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

چو روی در حرم دلو لزان من
ازو آموختم اسرارِ جاں من
ہو دور فتنہ عصر کہن او
ہو دور فتنہ عصرِ رواں من

یہ اشعار ممتاز ہیں اس حقیقت کے کہ اقبال رومی کے غیر سیاسی رویے سے کہیں زیادہ ان کی فکر کے اس حصے کے حامی تھے جو تغیرِ مہذل اور ارتقا کے معتزلی نظریے آزاد ارادے (Free Will) سے مستعار ہے۔ اقبال کے یہاں نظریہ و ہر اور انسانی مجبوری و اختیار کی تفریق برکسوں اور وجود (Self) اور غیر وجود (Non-Self) کے درمیان کشمکش فطری کے زیر اثر ہے۔ اقبال ایرانی Pantheism کی دلدل سے ۱۹۰۵ء میں یورپ سے واپسی پر ہی نکل آئے اور اسرارِ خودی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ میر رومی کو یورپی ارادیت (Voluntarism) کے ساتھ

قول کر چکے تھے۔ روی کی فکر کو جب ہم یورپی پیوند کاری سے متصف دیکھتے ہیں تو ایک نئی فکر کی کونٹیل نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اقبال یورپی تہذیب کی حرکت کے حامل تھے لیکن یورپ کی اخلاقی کراوٹ انہیں اس حرکت کو جوں کا توں قبول کرنے سے روکتی تھی۔ خود مشرق میں بھی مثنوی تصوف کے جلو میں جمود کم بنتی اور دنیا بیزاری کے سبب بڑھتی ہوئی کلچر کے پیچھے Pantheism ہے۔ اقبال اس ضمن میں افلاطون کو سور والزام ٹھہراتے ہیں۔

دلہا اول افلاطون حکیم
از کردہ کوسفند ان قدیم
قومہا از شکر او مسوم گشت
نفت و از قوتی عمل محروم گشت

ہے شعر نظم گرچہ طربناک و دلاویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز

یہاں پر غالب اور اقبال میں ضمن جاتی ہے۔ غالب کو اکثر خادوں نے سمجھا تاں کہ وحدت الوجودی ثابت کیا ہے اور اقبال وحدت الوجودی فکر کے مضمر اثرات کے ہمیشہ شاکی رہے ہیں۔ یہ جگہ ہے کہ غالب ایرانی شاعری کی روح یعنی تصوف نجی کے پرستار تھے اور ایران سے ان کا مشق اس قدر تھا کہ وہ اپنی زندگی کے آخری دن شیراز (ایران) ہی میں بسر کرنا چاہتے تھے۔ ممکن ہے کہ غالب کی شیعیت ایران دوستی کے لیے کوئی جواز ہو لیکن وحدت الوجودی ہونے کے لیے ایرانی ہونے کی کوئی قید نہیں ہے۔

اس کے برعکس اقبال اسرار خودی نہیں یورپ سے داخلی کے بجوز رہتے سوائے عرب کی دعوت دے جے ہوئے ملتے ہیں۔

فکر صالح در لب ی باہت
رہنے سوائے عرب ی باہت
از چمن زار نظم گل چیدہ

نوبهار ہند و ایریاں دیوہ
اند کے از گری صرا بخور
پلاؤ دہرینہ از ٹرما بخور

’رسموز بے خودی‘ میں وہ ایک صوتی کے حوالے سے اپنی بات کی حرید وضاحت کرتے ہوئے ملتے ہیں۔

ہامریہ سے گفت اے جانا پر
از خیالات عجم ہایہ خدر
زانکہ فکرش گرچہ از گردوں گزشت
از جد و منہا نبی ہروں گزشت
قلب ما زیں حرف حق گرداں قوی
ہامرب در ساز تا مسلم شوی
اور یہ سب کچھ کیوں؟ غلطی کے ساتھ ہم زبان ہو کر کہتے ہیں:
زندگانی قوت پیدا سے
اصل او از ذوق استیلا سے

یہی وہ قوت اور حرکت ہے جو اقبال کے خیال میں اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب کم محبت بنانے والی فکر کو اپنے ذہن سے نکال پیچھا جائے۔

اقبال کیوں کر اشعری ہو سکتے ہیں جب وہ ارادیت (Voluntarism) کے وکیل ہیں؟ حرکت اور ارتقا پر یقین رکھتے ہیں؟ ایک طرح کی Free Will کے تائل ہیں جس کے ذریعے انسان اپنی زندگی کو ختم یا بہشت بنا سکتا ہے۔ اپنی کتاب میں وہ خود فرماتے ہیں:

”عقلیت پسندی کی تحریک کے اصل اغراض کے بارے میں کچھ غلط فہمی ہے اور کچھ عقلیت پسندوں کے گروہ کے بے لگام خیالات کی بدولت رجعت پسند مفکرین اس تحریک کو انتشار کی تحریک سمجھ بیٹھے ہیں اور اُسے اسلام کے سماجی نظام کی استقامت

کے لیے دشمن گردانے لگے۔ ظاہر ہے کہ ان حضرات کا مقصد اس کے سوا کیا ہو سکتا تھا کہ وہ اسلام کے سماجی تار و پود کو برقرار رکھیں اور اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے اپنے قانونی نظام کو حتیٰ الامکان مضبوط بنانے کے لیے شریعت کی Binding Force والی طاقت استعمال کی۔

Development of Metaphysics in Persia میں اقبال کا بھی

خیال ہے کہ عقلیت پسندوں کی منطق نے خدا کی شخصیت کو شمع کر کے اسے ناقابل بیان آقاویت میں گم کر دیا ہے لیکن اس تحریک کے خلاف جو تحریک (یعنی اشعریہ) ابھری اس نے ایک اور قطعی کی اور وہ یہ کہ اس نے خدا کی شخصیت کے نظریے کو محفوظ کر لیا لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کو معدوم کر کے دکھا دیا۔

نظام (فلسفی) کے نظریہ جوہری معروضیت (Atomic Objectification)

کے باوجود عقلیت پسند کا جوہر ایک آزاد معروضی حقیقت برقرار رکھتا ہے۔ جب کہ اشعریہ کا جوہر آزادوارا (Free Will) کا ایک لٹے گزراں ہے۔ ایک فطرت کو پہچانتا ہے لیکن ظلم و بیجاۃ کے خدا کی قیمت پر اور دوسرا جہت پسندوں کے خدا کو پہچانے کے لیے فطرت سے دست کش ہو جاتا ہے۔

ہمیں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ معتزلہ اسلام کی شروع صدیوں میں 'میں' سیاست 'مجموعیت' اور بدھ مت کے سطوں کا رد کرنے لگے تھے۔ خود اسلام میں انہوں نے 'مُر جیہ' اور 'مختار' دوسرے ہائے فکر کے خلاف سورچہ لگا رکھا تھا۔ مختار 'مُر جیہ' فرقے کا اعتقاد ہے کہ خدا باقاعدہ انسانی جسم رکھتا ہے۔ معتزلہ نے خدا کو انسانی خواص سے آزاد کیا۔ اسی طرح مختار بعد کا خیال تھا کہ ایمان صرف کلمہ شہادت کے اقرار کا نام ہے اور عبادت ضروری نہیں ہے۔ یہاں بھی معتزلہ حرکت میں آئے۔ معتزلہ نے خدا کے انسانی وجود کے نظریے کو اس لیے بھی رواج دیا کہ وہ اس طرح فطرت کو جسم کی دست و درازیوں سے محفوظ کر سکیں۔

اقبال معتزلہ کی بہت سی خدمات کے مستوف تھے۔ مختار اور مر جیہ فرقوں کے خلاف معتزلہ

کا موقف یا خدا کی وحدانیت کے سلسلے میں معتزلہ کے دلائل و براہین۔ پھر انسان اور کائنات کے لامتناہی ارتقا کے بارے میں معتزلہ کے رویے سے اقبال کا کافی قریب ہیں۔ معتزلہ کے بابت ان کا بڑا اعتراض غالباً یہ ہے کہ عقلیت پسندی حقیقت کو صرف عقل کے ذریعے پانے کی ایک کوشش تھی۔ یہ مذہب اور فلسفہ کے دائروں میں یکسانیت اور مطابقت ڈھونڈنے کا نام ہے لیکن اقبال کو اشعری ٹھہرا کر زجعت پسندی کے خانے میں رکھ دینا ان کے ساتھ بہت بڑا عقلم ہے۔

غالب ہماری ہمتوں کے لیے سچ کی جگہ نہیں ہوتی یا تو ساری دنیا کے اوپر رہتے ہیں یا پھر زمین کے نیچے قبر میں۔ بھول مولانا ابوالکلام آزاد ”دو سو سالہ مغربی تعلیم کے باوجود ہمارے ہزاروں میں من سے لے کر چھٹا تک ہر بچے کا ذہن ایک ہی ہے۔“ ولفراڈ کافنویل سمجھنے نے اپنی کتاب *Modern Islam in India* میں اقبال کی فکر میں بہت سے تضادات اور ”فاشی“ فکر کے پرتو تلاش کرنے کے باوجود اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ اقبال نے سائنس کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے لیکن پھر خود ہی اس نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ اقبال مغربی سائنس کے جلو میں آنے والی مغربی اقدار کے خلاف تھے۔

مغربی سائنس اور تفسیر قدرت کے کاسوں میں مغرب کا یہ جوش متبع ہونا چاہیے یہ کاملی قدر بات ہے کہ مادہ جس قدر انسانی راہ میں جاںک ہوتا ہے اس قدر وہ انسان کو جدوجہد پر آمادہ کرتا ہے۔ سماج کا بھی یہی حال ہے کہ وہ انسان کو تحارب ارادوں کے سامنے سید پر کرتا ہے اور مذہب بھی اسی لیے کامل متناقص ہے کہ انسانی ذہن کو خوف سے نجات دلانے کے علاوہ اپنے باطنی جوش اور تخلیقی قوت سے سرشار کرتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علم کے روایتی خزانے کو سائنسی دریافتوں اور ایجادات نے کالنج کا کھربنا کر رکھ دیا ہے۔ اب انسانی علم کی تھجہ یہ مشکل ہوتی جا رہی ہے۔ علم میں ہر آن اضافہ ہو رہا ہے اور نتائج کو بلا کسی پس و پیش قبول کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے۔ اب وہ زمانہ ختم ہو گیا ہے کہ کوہِ نیکی نظامِ مٹشی کی دریافت اور بظلموی کائنات کی موت میں ۱۵۰ سال کا عرصہ لگے۔ اقبال کے سامنے ۱۹۲۱ء میں نظریہ اضافیت کے ذریعے ایک فکری بھونچال آیا اور خود

اقبال کے لیے اسی سال زمان و مکان کے نظریات تبدیل ہو گئے۔ جس طرح غالب نے مغربی قانون کو عقلیہ قانون کے مقابل زیادہ ترقی پسندانہ نظیر اگر چاہیے کہ زمانے کے قانون کو ابھرتے ہوئے صنعتی عہد کے قانون کے مقابلے میں پست گردانا تھا اسی طرح اقبال بھی خود مغربی فکر کے مختلف کتبہ ہائے خیال میں غلطیوں اور برکسوں کے اس لیے جاگن تھے کہ خود اقبال کا سماج بہت سی کی دلدل میں پھنسا ہوا تھا اور وقت کے تقاضوں سے مرد و عورت کی حدیث فکری عہد و برآ ہو سکتی ہے۔ غالب اور اقبال دونوں ہی ترقی پسندانہ نظریات کے مالک ہیں لیکن اقبال اپنے سامنے فرد اور کائنات اور فرد اور سماج کے مسائل پر ایک خاص قسم کا عمرانی خاکہ بھی رکھتے ہیں۔ وہ علم و عقیدے کی بڑھتی ہوئی خلق دیکھتے ہیں اور اسے پائے کی کوشش کرتے ہیں چاہے وہ ایک غیر شاعر عمرانی شخصوں کے معیارات پر پورے نہ اتر سکیں۔

انسانی ارادے کے خاتمے اور شر سے روگردانی کو اقبال اسلام کی اصل روح کے مطابق سمجھتے ہیں لیکن یہ کافی تنازعہ مسئلہ ہے۔ اقبال وحدت الوجودی فکر کے اس فکر پیچے کے خلاف ہیں۔ ان کی دانست میں انسان اپنے زمانے کی سماجی، معاشی اور سیاسی حالت کو بہتر بنانے کے لیے پیدا ہوا ہے۔ وہ مستقبل کی بہتری کے لیے آج کی خرابی پر یقین رکھتے ہیں۔ ان کا انتخاب آئیں انتخاب، بیز اور انتخاب ریز صوفی کچھ ان صفات کا حامل ہونا چاہیے۔

خاک کی و نورانی نہاد بندۂ مولا صفات

ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اس کی امیدیں گلیل اس کے مقاصد جلیل

اس کی ادا و فریب اس کی نگہ و دیوار

اقبال واقعاً غالب سے متاثر ہیں۔ جاوید نامہ میں ملک مشتری کی سیر کے دوران غالب سلامی اور قراۃ العین طاہرہ سے ملاقات اور ان تینوں کے بارے میں اقبال کے توصیفی کلمات اس حقیقت پر دال ہیں۔ ہر چند کہ وہ غالب کے فلسفہ وحدت الوجود سے اختلاف رکھتے ہیں لیکن غالب کی قوت متخلیہ اور ان کی فکری گہمی گدازی پر جان چڑھتے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ غالب اور

اقبال کے یہاں وہ کون سے پہلو ہیں جو فکر و نظر کے اختلاف کے باوجود بڑی شاعری کے مشترک خیر کی بابت محسوس کو آ کے بڑھا سکیں۔

جول لیکن تاحہ آزاغ عالم اور اقبال کے درمیان مماثلت اس رشتے سے ہو رہا ہے جو اقبال کو کوسے سے تھا۔

آہ تو آجی ہوئی دلی میں آرامیدہ ہے
گلشن دیر میں تیرا ہم نوا خواہیدہ ہے

عالم اور کوسے کی دوسری پروردہ کے بعد اقبال کوسے سے اپنا تعلق کرتے ہیں۔

او چمن زاوے چمن پروردہ
من دمیدم از زمینی مردہ
او چو بلبل در چمن فروں کوش
من پہ صحرا چوں جس گرم شوش

تو عالم پران کی نظم کا مستند و جلیل شعر عالم کی عظمت کا واضح اعتراف ہے:

لعل کو پائی میں تیری دوسری ممکن نہیں
ہو تخیل کا نہ جب تک فکر کامل ہم نہیں

’پیام شرق‘ میں اقبال نے عالم کے ساتھ اپنے فکری رشتوں کو اور مضبوط کیا ہے۔ اقبال نے زندگی کی اصلیت اور ماہیت پر جن چار شعرا کو منتخب کیا ہے ان میں عالم ’روی کے ساتھ شرق کی فلاح کی کرتے ہیں جب کہ برادری اور باطن مغرب کی۔ برادری کے خیال میں حرارت اور دلوں کے لیے خارجی محرک کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ فخر کی طرف چل پڑتا ہے جو راست باطنی ہے۔ فخر آب حیات افزا کا جام زندگی میں ڈال کر زندگی کو ہمیز دیتا ہے۔ باطن فخر سے بھی مدد طلب کرنے کا وہ اور نہیں کیونکہ اس سے زندگی کو کھٹکتا ہے۔ اب عالم کی باری آتی ہے۔ وہ زندگی کو حرکت و حرارت اور توانائی بخشنے کے لیے فرماتے ہیں۔

تاہم تلخ تر شود و سینہ ریش تر

بکدام آگینہ و در ساغر انکم

غالب یہ شعر فکر غالب کو کہنے کے لیے سب سے زیادہ **Precise** کوشش ہے۔ جب کہ
روٹی حیات و وجود کے اصل سرچشمے کی طرف مراجعت پر زور دیتے ہیں۔

آئینہ شے کہا گھر پاک او کہا

از تاک بادہ گیرم و در ساغر انکم

غالب کے لیے 'بکدام' آگینہ و در ساغر انکم کے الفاظ منتخب کر کے اقبال نے غالب اور
روٹی کو زندگی کی قایت کہنے کے لیے لازم ملزوم قرار دیا ہے۔

غالب اور اقبال کے درمیان ایک اور رشتہ ہم خیالی بھی ہے۔ 'مندیپ گلشن تا آفریدہ'
ہونے کے احساس سے ہم رشتہ ہونے کے علاوہ غالب اپنے دل کو جس طرح کا آتش کہہ دیکرنا
چاہتے تھے۔ اس کے بعد تو:

لازم نہیں کہ خضر کی ہم بھڑکی کریں

مانا کہ اک بزرگ ہمیں ہم ستر لے

اور پھر یہ شعر:

ہاں میا وین اے پدر فرزند آذر را گر

ہر کس کہ خطہ صاحب نظر وین بزرگان خوش کرد

.....
خوش این آئین کہ دارد روزگار

گشت آئین در تقدیم پار

یا کہ کاہد آہاں بگر دانم

قضا بگردن رطلی کراں بگر دانم

مندرجہ ذیل اشعار میں جو فکر کا دفر ہے وہ اقبال کے درج ذیل شعر سے بھی ہو گیا ہو سکتا ہے

اگر تھلیدِ بد سے شیوہ خوب
 صبرِ ہم رو ابدادِ رفتے

یا پھر عزتِ نفس کی قسمیں کھاتے ہوئے دونوں شعراء کے درج ذیل اشعار ان حضرات کے خود پسند ہونے پر زور دے رہے ہیں۔

بہگی میں بھی وہ آزاد و خود ہیں کہ ہم
 اُنکے پھر آئے دور کہہ اگر دانہ ہوا

(غالب)

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
 خوابندے سے خود بچھے تا حیرتِ رضا کیا ہے

(اقبال)

پاتا ہوں اس سے داد کچھ اپنے کلام کی
 روح القدس اگرچہ مرا ہم زباں نہیں

(غالب)

اس خود پسندی کے برخلاف غالب کے یہاں شوخ انا کا لہر یاں بھرتی ہوئی ملتی ہے جب کہ اقبال فرد کو خودی کے قفس سے روشناس کرنا کے اور اسے ایک خاص اخلاقی نظام سے ہم دشو ہونے کی دعوت کے ذریعے انا کی تہذیب کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن غالب اقبال کے مقابلے میں گوشتِ پوست علی کے آدی نظر آتے ہیں جن سے لفظ شیں بھی سرزد ہوتی ہیں۔ وہ اپنی دلدراوت و قلبی کی نفسیاتی گرہیں کھولتے رہتے ہیں۔ جب کہ اقبال کی شاعری 'کیا ہے' سے زیادہ 'کیا ہونا' چاہیے پر مرکوز ہے۔ یہی ان کی کنزوری بھی ہے اور بڑائی بھی۔ غالب اگر تجربیت پسند (Empiricist) ہیں تو اقبال ایک عینیت پسند (Idealist) لیکن ایک ایسے عینیت پسند جو سماج کی تشکیل اور تنظیم میں بڑی سرگرمی دکھاتے ہیں۔ مستقل حرکت، عمل، تہذیبی اور ارتقا کے خواہر اقبال اپنے ملام کے ہر نقشِ ثانی کو نقشِ اول سے زیادہ ترقی یافتہ دیکھنا چاہتے ہیں۔

عالب اور یگانہ چنگیزی

عالب واقف قابل رشک شاعر ہیں۔ شاید ہی کسی اور شاعر کے لیے خود کو منوانے میں عالب کی طرح ہر نوعیت کے الزامات کا سامنا کرنا پڑا ہو۔ عالب خوش قسمت تھے کہ انھیں مولانا آزاد مل گئے جنہوں نے عالب کو ”الہلال“ کے کالموں میں سرآنگھوں پر بٹھانے میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔ اس سے خوشتر وہ سر سید احمد خان، جسٹس سید محمود اور سر اس مسعود کے لیے قابل پرستش صنم (Icon) تھے۔ مولانا آزاد انھیں اس حد تک لائق عبادت سمجھتے تھے کہ ان کا بس چلنا تو شاید وہ عالب کی پوجا شروع کر دیتے۔ سر سید احمد خان کے بارے میں بھی مولانا آزاد کا تپاںک ہی نوعیت کا تھا۔

عالب کی وکالت کا ایک سوٹر اعدا تو وہ ہے جو ڈاکٹر مہدالرحمن بجنوری نے مولانا آزاد ہی کے سلسلے عالب شہاسی کو آ کے بلا جاتے ہوئے اختیار کیا تھا۔ وہ دوجاں عالب کو دینہ مقدس کے ساتھ صحیح آسانی کا درجہ دیتے تھے۔۔۔۔۔

ہم اس مضمون میں عالب کی شاعری کے خلاف ہم میں مرزا یاس یگانہ چنگیزی کے کھلے نظر کا بطور خاص مطالعہ کریں گے اور دیکھیں گے کہ آیا یگانہ نے عالب کی مخالفت دوسروں کی دیکھا دیکھی کی یا ان کی مخالفت کی وجوہات سمجھا اور تھیں۔ مرزا یاس یگانہ چنگیزی نے جب عالب کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تو اس وقت مولانا ابوالکلام آزاد ”نور“ کے سرمد افتخار علامہ اقبال اور ڈاکٹر مہدالرحمن بجنوری عالب پرستی میں پیش پیش تھے اور یوں لگتا تھا کہ یہ حضرات کھسکے کے غول کو حضرات کے ”معیار“ گروپ کے بھوا تھے۔ ادھر مولوی عبدالرزاق راشد نے دکن میں نکلیات اقبال شائع کر کے عالب کے مخالفین کا سیلاب روک دیا تھا۔

غالب سے پاس یگانہ چنگیزی کی آویزش کا سلسلہ جسے وہ بہت "اصولی" خیال کرتے تھے "جہراغ خٹن" ۱۹۲۲ء سے بہت پہلے ہی شروع ہو گیا تھا۔ "جہراغ خٹن" اس لیے اہم ہے کہ یہ تصنیف ڈاکٹر عبدالرحمن بخجوری کے مشہور مقدمہ "نثری حیدر" کے فوری بعد شائع ہوئی۔

غالب کے خلاف انیسویں صدی کے آخری نصف زمانہ کی لڑائی فضا میں اُن کے انتقال ۱۸۶۹ء کے بعد اس وجہ اضافہ ہوا کہ شاید تعلیم یافتہ ادب دوست ہونے کے لیے غالب کے کلام پر اعتراضات کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ اُس دور کے بہت کم ایسے معروف ادیب تھے جو غالب کو بعض تنقید کا سلا کے بغیر قبول کیا کرتے تھے۔

غالب پر سب سے بڑا الزام تو یہی تھا کہ اُن کی ولعت پسندی اور زبان پر عبور نہ ہونے کی وجہ سے تھی۔ اگر میں خود کو غالب کے بارے میں صرف اعتراضات اور الزامات تک محدود رکھوں تو ہمارے سامنے غالب پر مختلف نوعیت کے الزامات اور اعتراضات کی ایک طویل فہرست سامنے آ جاتی ہے۔ میں اس طویل میں شامل ادبا یعنی مولانا حالی، مولانا محمد حسین آزاد، مولانا جلی مولوی "حکیم عبداللہ"، مولانا عبدالسلام ندوی، مولانا نظم طباطبائی و آسی (مصاب کلام غالب)، مولانا عبدالسلام ندوی (غالب) آرگس (نگار) اور نیاز فتح پوری کے الزامات اور اعتراضات کا مختصراً اعادہ کرتا ہوں چونکہ ان سب کا دعویٰ ہے کہ وہ غالب کے طرفدار ہیں یعنی غالب پر انکسبت شکایت اٹھانے والوں میں ایک بھی یگانہ یا ڈاکٹر عبداللطیف (مثالیہ) کی طرح غالب جنم نہیں ہے بلکہ یہ اُن حضرات کے اعتراضات یا اعتراضات ہیں جن کا شمار غالب پرستوں میں ہوتا ہے۔

غالب کے ایک ہمدرد ناقد عبدالصمد صادم الاذہری لکھتے ہیں کہ غالب کا "ازدود و یاران نہایت مختصر ہے اور اس میں بھی کسی غزل کا ایک شعر کسی کے دو کہیں مطلع غاروں کہیں مقطع غالب" پھر بعض اشعار مہمل اور اغلاط کثیر میں زبان اکثر اشعار کی ایسی ہے کہ نہ جس کو اردو کہا جاسکتا ہے نہ فارسی۔ ان صوب کی پردہ پوشی کے لیے اُن کے مداحوں نے یہ بات بتائی ہے کہ مرزا کو اردو اور اُس کی شاعری سے دلچسپی نہ تھی۔

(مقام غالب کو اردو علیہ ۱۹۶۹ء صفحہ ۳۰)

(12-15-74)

مفسرہ مقام غالب میں لکھتے ہیں:

”اگر چاہتا ہوں مردِ غالب بیدل کی جیروی میں گمراہ ہو گیا تھا مگر غالب آپلی، نظیر اور کلیم کے نکاح نے اس کو سنبھال لیا۔ غالب نے عفا کو حوٰسطن اور قدما کی روش اختیار کی۔ ابتدائی کلام میں کچھ غماں ہیں مگر آخر میں استوائتہ رنگ آ گیا۔“

مولانا غلام احمد رسول مہر لکھتے ہیں: (مشمول مقام غالب - ص ۵۹):

”جبکہ غائب کی وقت پسند طبیعت، بیدار کے مطالعہ سے بہت متاثر تھی لیکن نہ دماغی قوتوں نے بلوغ حاصل کیا تھا نہ جان پر پوری قدرت میسر آئی تھی نہ لکھ و تخیل نے جلا پائی تھی وہ بیدار کے خاص الفاظ و تراکیب کو بہ کثرت استعمال کرتے تھے اور اسے بیدار کی جہر دی سمجھتے تھے۔

احسن مارہروی لکھتے ہیں: (احسن الانتخاب ص ۷۷) :-

”مرزا ایک مدت کے بعد اپنی غلط روش سے غمزدار ہوئے۔۔۔“ مجھے خیالات انجمنی تھے۔

ویسے زبانِ فیر مانوس تھی۔

فہرست مضامین

”مرزا ہیڈل نے جو بس بوجا تھا وہ مرزا نوشہ کے ذہن میں پھوٹ نکلا جس سے اُن کے بعد آئے والوں میں افعال سب سے زیادہ مسوم ہوئے۔“

(رسالہ شباب) اردو لاہور جولائی ۱۹۶۱ء

ایوان عطا عامل اکبر آبادی ہر سالہ شباب اردو ٹولہ ہجرت جولائی ۱۹۴۱ء میں لکھتے ہیں :-

”مرزا صاحب کے اشعار میں دو امر پائے جاتے ہیں یا تو مضمون حقد میں شعرا کا لے کر تھوڑے تغیر سے اپنے الفاظ میں بیان کرتے ہیں جس کو اصطلاح میں سرقتِ خلقی کہتے ہیں یا مصطلحاتِ اشعار سے بعض الفاظ لے کر کسی مضمون کو ادا کرتا چاہتے ہیں لیکن چونکہ اصطلاحی الفاظ کو وہ اچھی طرح ترتیب نہیں دے سکتے اس لیے ان کا شعر مکمل ہو جاتا ہے۔“

نواب امداد امام اثر لکھتے ہیں:

”الفاظ قاری کی وہ کثرت دیکھی جاتی ہے کہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اردو کے اشعار زیرِ نظر ہیں یا قاری کے“

مولوی حکیم مہدالہی (مگل دہلا ۱۳۵۳ھ - صفحہ ۴) میں لکھتے ہیں۔

”اُن کے دیوان میں ایک ٹکٹ کے قریب ایسے اشعار موجود ہیں جن پر اردو زبان کا اطلاق مشکل ہو سکتا ہے۔“

مولوی مہدالسلام ندوی (شعر الہند حصہ اول صفحہ ۱۷۱) لکھتے ہیں:

”اُن کے کلام میں استعارات و کنایات کی نہایت کثرت پائی جاتی ہے۔ اضافوں کی بھرمار ہے قاری الفاظ اس کثرت سے موجود ہیں کہ بعض اشعار اردو زبان کے معلوم ہی نہیں ہوتے۔ مضامین میں بہ کثرت اشکال و انقطاع ہے۔“

حد یہ ہے کہ مولانا حالی تک نے یہ رائے دی ہے کہ غالب کے دیوان میں ایک ٹکٹ کے قریب بہت سے اشعار ایسے پائے جاتے ہیں جس پر اردو زبان کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اُن کے شاگرد بحر دج نے بھی اسی کیفیت کو بیان کیا ہے۔

وہ شعر میں بے مثال ہے۔ غالب کی ابتدائی شاعری میں اُن کی زبان پر اعتراضات کی بوچھاڑ اس وجہ سے تھی کہ اس نوع کے اشعار۔

شہر جز مرغوب نوج مشکل پسند آیا

تماشاے بہ یک کف نہ دینِ صدول پسند آیا

شب غمار شوقِ ساقیِ رست خیز اندازہ تھا

تا غیلِ بادۂ صورتِ غایتِ غیاثہ تھا

عام ملتے تھے۔ اس لیے غالب نے اپنی پہلی بیاض کو بڑی حد تک قلم انداز کر دیا تھا اور لفظِ معید یہ دراصل اُن کے پہلے دیوان کے بعد کی شاعری کا مجموعہ ہے جس میں کچھ قلم انداز شدہ بیاض کے بعض اشعار شامل تھے۔

سارم ہی غالب کا ہوا۔ واحد و مخلوق غالب ہیں جنہوں نے عربی اور فارسی زبانوں پر پوری طرح عبور کے ساتھ غالب پر ہندوستانہ طریقہ سے اعتراضات کیے ہیں۔ سارم کے خیال میں درج ذیل اقسام کے اغلاط ممکن ہوتے ہیں۔ (مقام غالب۔ صفحہ ۶۱)

۱۔ اغلاط قولیہ صرف و نحو

۲۔ اغلاط قولیہ عروض

۳۔ اغلاط لغت

۴۔ اغلاط عبارات و رد و ترہ

۵۔ غلط استعمال الفاظ و محاورات

پہلے چار اغلاط کے جواب میں کسی استاد کی نظیر نہیں قبول کی جاسکتی۔ باقی میں اختلاف کے بارے میں بھی یہی موقف ہے صرف پانچویں قسم کے اغلاط میں اختلاف کی گنجائش ہے۔

سارم لا زہری غالب کے کلام میں موجود اغلاط کے بارے میں لکھتے ہیں:

”مرزا غالب کے اغلاط کو اگر تفصیل سے لکھا جائے تو ان کے دیوان سے زیادہ عظیم کتاب تیار ہو جائے۔ اُن کے کلام میں لغت، صرف و نحو اور عروض فرض ہر قسم کی غلطیاں ہیں ان کی لغزشیں اور غلطیاں اس قسم کی ہیں جو حکم علم اور فروعاً موز شاعر سے سرزد ہو سکتی ہیں۔ میں اُن کی اغلاط کو گنتا کر بیان کرنا چاہتا ہوں، بعض اغلاط کو نظر انداز کرتا ہوں۔“

”غالب کے شارحوں اور مداحوں مثلاً طباطبائی، حسرت موہانی، پروفیسر حامد حسن قادری اور مولانا ذوالفقار علی مرحوم صاحب تذکرہ البلاغت، مرزا صاحب کے لیے بعض مذاحوں نے جن اغلاط کو قبول کیا ہے ان کو اور اس قسم کی دوسری غلطیوں کو لکھوں گا۔ (یہ اغلاط جن میں بعض فارسی شعرا کے کلام کو) سید حساس و حاتمہ پاڈا سے تصرف کے ساتھ شعر کو اپنا کر لینا جیسی مثالیں اس پر مستزاد ہیں ان کے بیان کے لیے کی دو جن صفحات درکار ہیں۔“

الغرض یہ وہ نقص تھا جس میں پاس بیگانہ چٹگری نے سید مسعود حسن رضوی کو غالب سے

حلق اپنی رباعیات کے دفاع میں وہ خط تحریر کیا جسے امام الغزل مرزا ایکنہ چنگیزی لکھنؤی نے "عالمِ سخن" کے نام سے حیدرآباد دکن سے ۱۹۳۳ء میں شائع کیا۔ اس طرح اس کتاب کی اشاعت ڈاکٹر عبداللطیف کی "عالمِ سخن" کتاب "عالم" ۱۹۳۳ء کی اشاعت کے دو سال پہلے ممکن ہوئی۔

یگانہ اپنی کتاب کی اشاعت کے میں سال پہلے سے عالم پر کٹھ پتلی کرتے آئے تھے۔ ۱۹۳۳ء سے عالم کے بارے میں تیز اور لطم میں وہی سب کچھ کہہ رہے تھے جو محمد حسین آزادؒ مولانا شبلیؒ مولانا عبدالحیؒ عبدالسلام عدویؒ طلبہ لکھنؤی آئی اور یہ ہے کہ مولانا سید سلیمان کہتے آرہے تھے۔ یگانہ اور ان کے دشمن ہم مصرعوں کی آراء میں فرق تھا تو یہ کہ یگانہ خود بلا کے نا پرست Egotist تھے۔ عالمِ سخن (مطبوعہ ۱۹۳۳ء) میں شائع ہونے والی تصویر کے نیچے مرزا ایکنہ چنگیزی لکھنؤی۔ صاحب آیات و ہدائی اور The Arch - Artist Poet of India اور سرور دہلی پر اپنے نام کے ساتھ خود تھو لیں کردہ خطاب امام الغزل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسئلہ عالم کی شاعری میں انقلاب اور اخلاق سے زیادہ یہ تھا کہ عالم کو ان کے مقابلہ کا شاعر نہ ہوتے ہوئے بھی آسمان پر بٹھایا جا رہا ہے اور ان کے دیوان کو دیہ مقدس کے ساتھ مستعزز و افکار بخشی جا رہی ہے۔ وہ عالم پرستوں کی "دیوانہ وار عقیدت" پر اسی قدر برا فروخت ہوئے کہ جیسے عالم کے لیے ناروا عز و افکار کے جذبات خود ان کی قدر و منزلت میں کمی کا سبب بن سکتے ہوں۔ یگانہ نے عالم کے ساتھ وہ سلوک کیا جو ذاتی حربوں کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ یگانہ کا خیال تھا کہ عالم کو دیوانہ یا آسمانی شخصیت قرار دے کر دنیا کی مہذب قوموں کو ہندوستانی دماغوں پر جننے کا موقع دیا جا رہا ہے۔ ان کے نزدیک عالم بجز اس کے اور کیا تھا کہ وہ زیادہ سے زیادہ ہندوستان کا ایک بلند خیال دانش مند شاعر تھا جو ہساو کات اپنے خیالات کی بھول بھلیوں میں گم ہو جایا کرتا ہے اور اس کے ساتھ وہ پرلے و ہجکا بے شرا بھی ہے۔ پرانا چنچر کے ساتھ گنگا بھی ہے۔ مضمون چرانے کو چراتا ہے مگر ہم نہیں کر سکتا۔ صرف کی قدرت نہیں دکھتا۔ چوری کل جاتی ہے۔ زبان ایسی گنگا کرشمہ مطلب کو شاعرانہ زبان میں ادافیں کر سکتا۔ ٹھوس ٹھاس تک بندی کر لیتا ہے۔ عالم کے ان

شاعرانہ شخص کی طرف گزشتہ بیس سال کی مدت میں بار بار اشارے کر چکا ہوں جو سمجھنے والوں کے لیے کافی ہے۔“

”عالمِ سخن“ میں عالم کو چار شاعر قرار دے کر یگانہ عالم کے بارے میں اپنے اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ ”اب کچھ ایسی ضرورت کی چوریوں یا غفلتوں کو اچھی طرح بکھانا ڈالوں۔“

یگانہ عالم پرستی پر اس حد تک متوجہ ہوئے کہ وہ اس درجہ انجان کو اردو شاعری کے لیے نقصان دہ سمجھ بیٹھے۔ انہوں نے سوال کیا کہ کیا چور کو چڑے سرے کو بے اثر کہنا دل آزاری ہے تو چور کو شاہ بنا کر پیش کرنا ایک پیٹ کے بندے ”مخلعت کے بھوکے کو صوفی کا مقدس خطاب دینا“ مصلحت مغلیہ کے ایک خود غرض شک خوار انگریزوں کے پرستار فیض خوار کو وطن پرست، ضمیر اتنا اسی طرح کے شہریوں سفید جھوٹ کیا اہل فکر کی دل آزاری اور پبلک کی گمراہی کا سبب نہیں ہیں۔ کیا عالم کے لیے یہ شرف کافی نہیں ہے کہ آخر عمر میں (میر تقی میر کی اقتدا کی بدولت) وہ اک کامیاب شاعر تھا اگرچہ اس کی عمر کا بیشتر حصہ ”پہلی سرکشگی و حیرانی میں گزرا۔“

یگانہ عالم غفنی میں یہاں تک جاتے ہیں کہ ”میں عالم کو سخن دڑے شرا و غیرہ کہنے میں حق بجانب نہ سمجھتا۔ عالم تو کیا بلا ہے اگر خواہ مخواہ حضرت کرشن کی عظمت، مولانا علی کی شانِ جلالت، محمد رسول اللہ کی رسالت اور خدا کی وحدانیت سے بھی انکار کروں تو کیا حسنِ کمال میں جو تفسیرِ قلب کی قوت و دیوت کی گئی ہے وہ مٹا ہو جائے گی۔ حسنِ کمال کیا خدا پرستی یا عالم پرستی پر موقوف و مشروط ہے۔ لاجل و لا قوت؟ کیا منکر مل کو خدا نے اپنی نعمتوں سے مالا مال نہیں کیا؟“

یگانہ کے خیال میں ”عالم شاعروں میں شاعر، ریسوں میں دیکھیں، درباریوں میں درباری، فلاسفوں میں فلاسفہ، صوفیوں میں صوفی، سپاہیوں میں سپاہی، وطن پرستوں میں وطن پرست۔ آخر یہ ہے کیا نکلاں۔ ان بے سرو پا پنڈا بات کو دیکھ کر آخر ڈاکٹر عبداللطیف، بی ایچ ڈی، پروفیسر جلیانی وغیرہ نے عالم کے فخر پر زندگی اور ان کے کیریئر کو تنقید کی سوئی پر گیس کے دکھا رہا ہے کہ عالم کی حقیقت کیا ہے؟“

غالب پر پکّانہ کے اثرات وہی ہیں جو فوراً دیکھنے لگے میں پکّانہ چنگیزی سے دُشتر بھی لگتے آرہے تھے۔ فرق یہ ہے کہ پکّانہ نے رباعی کی صنف تک کو غالب شعنی کا ظرف بنادیا۔ اُردو یا فارسی ادب کی تاریخ میں اس بلاستیا پلٹنے سے شاید ہی کسی اور شاعر کا اس انداز میں تسخّر اڑایا گیا ہو۔ مثلاً

شہباز ارے واہ رے جنگلی بدحو
ہر شہر میں ہوتا ہے میرا آلو
قرآن میں یا وہ میں کیا رکھا ہے
غالب کا دیوان پڑھے جا مٹو

کیا جانیں اوصوہ ہے کہ پورا شاعر
جب منہ میں زباں نہیں تو کیا شاعر
کچھ کہتے ہیں میرزا پکّانہ صاحب
غالب سا نہ ہوگا کوئی گونگا شاعر

شہر لوے پڑے فرنگیوں کے پالے
مرزا کے گلے میں موتیوں کے مالے
دانش گریبان میں منہ ڈال کے دیکھ
غالب کو وطن پرست کہنے والے
غالب کے سوا کوئی ہنر ہے کہ نہیں
اونوں کے بھی حصہ میں ہنر ہے کہ نہیں
مردہ بھیڑوں کو پوجتا ہے ناداں
زندہ شیروں کی کچھ خبر ہے کہ نہیں

اتنا بھی سمجھتے نہیں ہو گئے برکمل
آخر آخر ہے اور لؤل لؤل
اکمل حائر مہم اہل
غالب اہل حکم پکّانہ اکمل

تو پھر اصل مقابلہ غالب الفضل اور یگانہ اکمل کے مابین ہوا۔ یعنی یگانہ نے غالب کے ساتھ ایک مساوات رقیبانہ Adversarial Equation بنائی اور وہ آخریک یہ کچھ کر اردو کے ادبی سفر کے فریق بنے رہے جس کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر مثنیٰ خواجہ ’مرزا یگانہ‘ پر اپنے شاہکار جھٹلی کا نام کو ہمارے سامنے نہ لاتے تو غالب جی کے بارے میں ہمارا شعری تاثر مختلف ہو سکتا تھا۔ یگانہ ذاب واقعتاً ’غالب‘ شکن کی تجزیہ نگری اور ذاتی کجاست کے رنگ کی وجہ سے جانے جاتے ہیں۔ ان کا اختصاصی شعری رنگ تو بعد کے متعدد شعراء کے کلام کا جزو بن کر ان سے نیا وہ ان کے متشخصین کی شہرت کا سبب بن چکا ہے۔

ویسے یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ ہماری روایتی میں اور اک ’یعنی نہ‘ بھٹلی کی تیز میں عامیت و سچائی کی نے یگانہ کے علاوہ تمام معترضین غالب کو بیس پشت ڈال رکھا ہے اور خود یگانہ کے یہاں غالب کے بارے میں اعتراض کمال کو بھی۔ یگانہ کا خیال تھا کہ غالب نے اپنے آخری عمر کے کلام میں میر تقی میر کی تقلید شروع کر دی تھی ”اردو لٹریچر کا سرمایہ تازہ ہے۔ اس سرمایہ پر اردو جتنا غور کرے۔ ہائی اللہ اللہ“

مرزا جعفر علی خان اثر نے دعویٰ کیا ہے کہ میر تقی میر اردو کا وہ شاعر ہے جس کے رنگ میں ہر اردو شاعر نے کہنا چاہا ہے۔ مثلاً اوپر یگانہ نے غالب پر میر کے اثرات کی بات کی ہے۔ غالب کے کدروج ذیل اشعار سے میر کے کدروج ذیل اشعار کے ہم معنی اشعار مرزا جعفر علی خان اثر کے خیال میں غالب کے یہاں مل جاتے ہیں۔

یک عیالان رنگ صوبہ جس	مجھ پہ ہے کسی و غمناکی
ہنگامہ گرم کن جو دل نامبور تھا	بیدا ہر ایک نالے سے شور ف شور تھا
آتش بلند دل کی نہ تھی ورنہ اے کلیم	یک شعلہ برقی خرمن صد کوہ طور تھا
کچھ نہ دیکھا پھر بجز یک شعلہ نہ چکا و تاب	شیع تک تو ہم نے دیکھا تھا کہ پروانہ گیا
بہ سے ہاوی ہوں گردان غدا ہے تب سے میر	صوبہ جاں دلوں زنجیر جلا ماں ہوا

نچھ گاو عشق میں افرامہ سید سے	روح ملا میں کا نام فکار زبوں ہوا
جو ہے سوست باد و دم و خیال ہے	کس کو ہے ہاں نگاہ کسور و خوش ہے

انگ کی لغزشِ مستانہ پر مت کچھ نظر
 ایک پرواز کو بھی رخصت میاں نہیں
 غم فراق ہے دہلا کر دیش وصال
 دل عشق کا ہمیشہ حجبِ نیرا تھا
 اس وقت ہے دعا و اجابت کا اصل تیر
 فتنہ دربرِ جاں حشرِ خرام
 کا ڈکاؤ مڑو یارو دل زار و زار
 ہے یار کیا ہی اچانکے کارو سادہ سادہ
 شیشہ بازی تو زرا دیکھئے آ آنکھوں کی
 ہر چنگ پر سرے انکھوں سے رواں ہے شیشہ
 مشمولہ تصویر کا دوسرا رخ، تجسس، انکجازی، دارالاحباب، لکھنؤ ۱۹۶۹ء منتخب کے ان اشعار
 سے ہیں جن سے غالب بطور خاص متاثر ہوئے۔

مندرجہ بالا مثالیں تیر کے ان منتخب اشعار سے ہیں جن سے غالب بطور خاص متاثر ہوئے۔
 اس کے علاوہ بھی غالب نے متعدد حقد من اور محاسنین سے اثر قبول کیا ہے۔ جن کی مثالیں
 درج ذیل ہیں۔

(مضامین کی یکسانیت بھی قدامت کے لیے سرقہ کا عمل ہو کر رہا تھا اگر یہ سرقہ نہیں تو قدامت کے
 مضامین سے صریحی طور پر استفادہ کی مثالیں ہیں۔ متعدد غالب شناسوں نے بھی درج ذیل اشعار
 کے مضامین میں یکسانیت پر صاف کی ہے۔

دھمکاتے ہو ہم کو عبث باعدہ کر کر
 کھولوں ابھی تو جائے میاں کا بھرم نکل
 (آمد)

ہے کیا جو کس کے باعد ہے میری بلا ڈرے
 کیا جانتا نہیں ہوں تمہاری کمر کو میں
 (غالب)

کی تو تھی تاثیر آو آتھیں نے اس کو بھی
جب تک پہنچے ہی پہنچے راکھ کا یاں ڈیر تھا
(میر)

ہم نے مانا کہ فضاغل نہ کرو گے جین
خاک ہو جائیں گے ہم تم کو خبر ہونے تک
(غالب)

عشق کی سوزش نے دل میں کچھ نہ چھوڑا کیا کہیں
لگ اٹھی یہ آگ ناگہی کہ سب گھر تک کیا
(میر)

دل میں ذوق وصل و یار تک باقی نہیں
آگ اس گھر میں لگی لگی کہ جو تھا جل گیا
(غالب)

ہم سے ہیں مرگ کیا جدا ہو ظال
جان کے ساتھ ہے دل ناشاد
(میر)

قید حیات و بہرِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
مرگ سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں
(غالب)

یہ تو ہم کا کارخانہ ہے
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا
(میر)

ہستی کے مت فریب میں آجائو اسد
عالم تمام حلقو دام خیال ہے
(غالب)

بے غودی لے گئی کہاں ہم کو
وہ سے انتظار ہے اپنا
(نصر)

ہم وہاں ہیں جہاں سے ہم کو بھی
کچھ ہماری خبر نہیں آتی
(غالب)

سخت کافر تھا جن نے پہلے میر
مذہب عشق اختیار کیا
(نصر)

تھا مسجد عشق بھی قیامت بھی
لوگوں کے لئے کیا ہے کیا کھیل نکال
(غالب)

یہ دل کب عشق کے قابل رہا ہے
کہاں اس کو داغ و دل رہا ہے
(مرزا مظہر جان جاناں)

مرضی نیاز عشق کے قابل نہیں رہا
جس دل پہ ناز تھا مجھے وہ دل نہیں رہا
(غالب)

ہیں عشق میں سر چپ لگ گئی
نہ شکر و شکایت نہ خوف و شکایت
(سحر)

ہے کچھ ایسی بات جو پپ ہوں
ورنہ کیا بات کر نہیں آتی
(عالم)

عالم تو میری سادہ دلی ہے تو رحم کر
رہنا تھا تجھ سے آپ ہی اور آپ من گیا
(کائنات چاند پوری)

ہاں دل فریبوں سے نہ کہیں اُس پہ عار آئے
زودیا جو بے گناہ تو بے گدار من گیا
(عالم)

تیری لہو سے مرا دل نہ چھنے گا ہرگز
گوشت ناخن سے کھو کوئی جدا ہوتا ہے
(تاہاں دہلوی)

دل سے مٹا تری انگلی حنائی کا خیال
ہو کیا گوشت کا ناخن سے جدا ہو جانا
(عالم)

گوارا ہو گیا دل پر ہمارے جو یار آخر
ہیں درد و الم کی آگئی صحبت ہمار آخر
(حسن)

رنج کا خوگر ہوا انسان تو مٹ جاتا ہے رنج
 مشکلیں اتنی پڑیں مجھ پر کہ آساں ہو گئیں
 (غالب)

اگر بخیر ہمیں یاد کر نہیں سکتا
 کسو برا ہی ہمیں کہہ ترا ہٹا ہوگا
 (یقین)

قطع کیجئے نہ تعلق ہم سے
 کچھ نہیں ہے تو عداوت ہی سہی
 (غالب)

غالب کے یہاں اور معاصرین سے استفادہ کی کچھ مثالیں درج ذیل ہیں۔

مرا سید ہے مشرقی آفتابِ دارغ جہراں کا
 طلوعِ صبحِ محشر چاک ہے میرے گریباں کا
 (ناج)

لوگوں کو ہے غورِ ہیو جہاں تاب کا دھوکا
 ہر روز دکھاتا ہوں میں اک دارغِ نہاں اور
 (غالب)

بیٹے ہیں للہب وپِ فرقت کو کر کے طے
 کچھ خضر سے بھی عمر ہماری دراز ہے
 (ناج)

کب سے ہوں کیا بتاؤں جہانِ خراب میں
 شبِ ہائے ہجر کو بھی رکھوں گرجِ حساب میں
 (غالب)

اڑتا ہے شوق راجد منزل میں اس پر عمر
 بھیڑ کس کو کہتے ہیں اور تازیانہ کیا
 (آتش)

رو میں ہے دُخسِ عمر کہاں دیکھیے تجھے
 نئے ہاتھ ہاگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں
 (غالب)

وہ آئے ہیں پشیمیاں لاش پر اب
 تجھے اے زندگی لاؤں کہاں سے
 (مومن)

کی مرے قتل کے بعد اُس نے جفا سے قہر
 ہائے اُس زور پشیمیاں کا پشیمیاں ہونا
 (غالب)

مرزا غالب کے یہاں فارسی شعرا کے خیالات کے تراجم مندرجہ بالا مثالوں پر مستزاد ہیں۔ مثلاً

فلک ما تختِ عشق بر جان ما
 محبت ما راجد ما درد ما درمان ما
 (ظہوری)

عشق سے طبیعت نے زیست کا عزا پایا
 درد کی دوا پائی درد لا دوا پایا

زہے عمر دراز عاشقانِ عمر
 شبِ ہجر از حسابِ عمر مگریز
 (خسرو)

کب سے ہوں کیا بتاؤں جہان خراب میں
 وہاں ہائے بھر کو بھی رکھوں گر حساب میں
 (غالب)

آب و رنگ گلستانِ عشق اکٹوں ازمین است
 عندلیباں ہر چہ می گویند مضمون من است
 (کمالی)

میں جن میں کیا گیا گویا دبستاں کسل گیا
 جہلیں من کر مرے ہائے غزل خواں ہو گئیں
 (غالب)

خواہم کہ بے خودی پر آدم نئے
 سے خوردن و مست بودم زیں سبب است
 (قیام)

مے سے غرض نفاذ ہے کس رویہ کو
 اک گونہ بے خودی مجھے دن رات چاہیے
 (غالب)

وقتِ عرقِ خوش کہ نکلودہ چوں در پر رخس
 پر وہ نکلودہ ساکن لحد وہ دیگر ندید
 (عرقی)

ہنر کی میں بھی وہ آزارہ و خود میں ہیں کہ ہم
 اُنکے بھر آئے وہ کہہ اگر دا نہ ہوا
 (غالب)

کافذی جامہ پوشید و بدرگاہ آمد
زادۂ خاطر من تا پہ ولی داد مرا
(کمال اسماعیلی)

تھن فریادی ہے کس کی شوی تحریر کا
کافذی ہے جہان ہر حکم تصویر کا
(غالب)

زمرم یاری پُرسند کہ عالی کیست طالع ہیں
کہ عزم و محبت رفت و کار آخر رسید این جا
(نصرت خاں عالی)

پوچھتے ہیں وہ کہ غالب کون ہے
کوئی غلط کہ ہم تلائیں کیا
(غالب)

اے گل چو آمدی ز زمیں کو چکونہ اند
آں روئے ہاکہ در جہو گرفتار خند
(خسرو)

سب کہاں یکہ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی جو پنہاں ہو گئیں
(غالب)

اگر مندرجہ بالا اہل مضامین اور تراجم پر غور کریں تو پھر مرزا یاس بکاتہ چنگیزی کے
اعترافات پر ہلکے کی بہت زیادہ گھانٹیں نہیں رہتی صرف اُن کے لہجے کی تبدیلی و حمیزی اور اس

کے بعد غالب کے ساتھ مقابلہ (Ego Contest) میں خود کو اکمل سمجھنے کا سراق ہے جس پر گفتگو ہو سکتی ہے یہ اور بات ہے کہ ترجمہ میں لہجہ کے فرق سے سر قلم کی جہت بہت کم ہو جاتی ہے۔ اگر چنانچہ میر تقی میر کو اپنی جگہ اکمل سمجھ لیجئے اور خود کو افضل حب بھی اس دعویٰ کے مقابلہ میں ناخمسینی آتش سوسن اور میر انیس کے نام پیش کیے جاسکتے ہیں اور اس طرح میرزا یحیٰی کا خد کرہ بالا اساتذہ سے بھی مقابلہ عجب سائل۔

میرا خیال ہے کہ چنانچہ کی قوم پرستی اور خود کو فن غزل کا امام سمجھنا ہی انہیں غالب کے مقابلہ پر لے آیا اور جب یہ صورتحال پیدا ہو جائے تو میر یہ کیفیت عین ممکن ہو جاتی ہے۔ مرزا یحیٰی کے یہاں ادب کے تقابلی مطالعہ کے لیے وہ سرمایہ طبعی نہیں تھا جو محمد حسین آزاد و علامہ شبلی صاحبان کی امداد امام اثر مولانا احسن مارہروی مولانا عبد السلام ندوی مولوی حکیم عبداللہی یا مولانا سید سلیمان ندوی کے پاس تھا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ چنانچہ اپنے ہم مصروف شاد عظیم آبادی کے علاوہ جو ان کے استاد بھی تھے اور کسی کے فائل نہ تھے۔ وہ جوش کسب سے اچھا ناظم ضرور جانتے تھے۔ بقول بختی حسین آپ چنانچہ کے کلام پر نظر ڈالیں۔ آیات جدیدہ و قدیم دونوں پر میدان حشر نظر آئے گا جدا اقبال شہود نعلِ بزدائی کے بلند بانگ دعوئے قدیم و جدید اور ہم عصر شعرا پر شدید نکتہ چینی اور لے دے معاشراتِ حواشی غزلوں کے جھج جھج میں غلوں اور پورے پورے مضامین انگریزی کے طویل اور مسلسل حوالے اپنے نظریات کی تبلیغ کرنی زندگی کے حالات کا تذکرہ اور توجیہ غالب یہ سب کچھ یکجا دیکھا اور خود میں کم شخصیت اور اپنے ہی شخص میں گرفتار شخصیت کی نشانی ہے۔

۔ خود پرستی کچھے یا حق پرستی کچھے والا معمول تھا

چنانچہ نے سید سلیمان ندوی 'فراق حسرت موہانی' جگر ہمنگر کو غزوی اقبال (لہجہ ہے قلم سے کام چھو ہے گا) جوش فیض من۔ م۔ راشد اور حلقہ معیار (جسے وہ بھی بھی معنی ایجنڈا کا نام دیا کرتے تھے سب ہی کے ساتھ ہر چہ باولہاد کا رویہ اختیار کیا۔ یہ درست ہے کہ وہ تحریک آزادی سے زیادہ تحریک آزادی کے ہر دینی مخالف بین الاقوامی ماحشرم کے ہمنظر آتے ہیں۔ ان کی محبوب طاقت طاقت اور غری طاقت تھی اور وہ دو عالمی جنگوں کے درمیان کے جوشی کو اس لیے محبوبہ سمجھتے ہیں کہ وہ طاقت کے فلسفہ ہی پر چلتا تھا۔

یگانہ نے جہول خود تقریباً تمام غزل سرایانِ عجم کی جاودہ نگاریوں پر نظر دوڑائی اور وہ خود مرزا صاحب کے حکیمانہ اور طبیبانہ رنگ کے قہقہے ہیں۔ صاحب کے علاوہ سعدی، حافظ، حکیم شمس الدین، بابا فاضل، عرفی، نظیری اور حکیم بھائی کے دو دو بین پر نظر رہتی تھی۔ خود نوشتِ پاس میں کہتے ہیں کہ ”محب استعدا و قائمہ اضافے کی کوشش کرتا ہوں“ اگر یگانہ کے اشعار میں بھی کلاسیکی قاری شعرا کے اثرات کی تلاش کی جائے تو اس نوع کا مطالعہ دلچسپ ہو سکتا ہے۔

یگانہ عالم کے تتبع میں اقبال کے یہاں سچے انداز کی شاعری کے تحت مدحِ عالم کے شعور پر برابر برافروختہ ہوئے لیکن مقامِ قہج ہے کہ ان کے یہاں ترقی پسند تحریک کے تحت فلسفے جانے والی شاعری کے اثرات نظر نہیں آتے۔ شاید اس لیے کہ وہ تحریک آزادی کو ایک وابستہ اور تبلیغی کے فلسفہ کے تحت وجود میں آنے والی قاشی کھوٹوں سے درپردہ موردی دیکھتے تھے۔ شاید اسی لیے آیاتِ وحدانی کا پہلے ایلیٹیشن کیا تو اس اعتبار سے صاحبِ حاضر کا خیر ہے۔

To the German Nation, the Staunch Friend of Eastern
Classics

”آیاتِ وحدانی“ کے دوسرے ایلیٹیشن کا اعتبار چمکیز کے نام ہے اور یہ سب کچھ یگانہ کے ذہن کا سراغ دیتے ہیں۔ غالباً ان کا ہمدردانہ اور وہ خود اسے کزور تھے کہ وہ صرف طاقت کے خیال کے سہارے ہی زندہ رہ سکتے تھے۔ کیا عالم سے امن کی لہر کا تصادم اس بنا پر تو نہ تھا کہ عالم نے انگریزوں کو ناقابلِ محترمہ وقت تسلیم کر کے ان کی سربراہی کو سختیوں میں ہی تسلیم کر لیا تھا؟

عالمِ غالب اور انسانی مقدّر

فروری عالمِ غالب کا مہینہ ہے۔ شاید اسی لیے نئے سوالات کی فصل لاتا ہے اور پرانے جوابات پر نیا تنقید سمجھ دیتا ہے۔ عالمِ غالب عالمی ادب کی ان چند گنی جتنی شخصیات میں سے ہیں جنہوں نے ہمیں انسانی کو بے پناہ تحول بخشتا ہے اور اس لیے مقامِ عجب نہیں کہ ان کی فکر و فن کے حوالے عالمِ غالب کی حیثیت کو چیلنج نہیں کرتے بلکہ ان سے انفاض برحقے والوں کی کچھ بوجہ پر شک کرتے ہیں۔

آخر وہ کیا بات تھی جو عالمِ غالب پر آ کر تمام ہو گئی ہے۔ میرا خیال ہے کہ عالمِ غالب نے انسان و کائنات کے امور پر غور و غوض کی جو دولت دی ہے وہ اردو کے کسی اور شاعر نے نہیں دی۔ میں لگتا ہے کہ عالمِ غالب کے سامنے مہج تحریر آتے آتے دولتِ اندہ پیش میں بدل گئی اور اس طرح وہ کئی شعرا کے اردو سے لے کر میر تقی میر تک جس روایت کی پاسداری اردو شاعری کی شرطِ اولیٰ قرار پانگی تھی اس کی بساطِ یک بیک آلت گئی اور ہم ایک ایسے دور میں داخل ہوتے ہوئے نظر آنے لگتے ہیں جب مٹرومنات کی حوصلہ شکنی اور مسلمات کی تلاش و توقیر شروع ہو جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ وہ دور ہے جب برصغیر کے مسلمانوں کی سب سے بڑی تحریک کے رہنما سر سید احمد خاں ایک نئے علم الکلام کی جستجو میں سرگرداں تھے۔ نئے علم الکلام کی ضرورت بذاتِ خود ایک ایسی جدوجہد تھی جس پر جس قدر بھی غور کیا جائے کم ہے۔ نئے علم الکلام کی جستجو اسی وقت باہمی نظر آ سکتی ہے جب اعتقادات کے ترکتش کے سارے غیر خراج ہو چکے ہوں اور معتقدین کو اپنے ذوال اور بستی کے اسباب نظر آنے بند ہو گئے ہوں۔ برصغیر کے مسلم بالادست طبقے پر ایک ایسا غلبہ پری دور مسلط ہو چکا تھا اور ان کے سیاسی قوی اس وجہً منہمل ہو چکے تھے کہ ان کے لیے دشمن کی توہیں میں کیڑے پڑنے کی دعا نہیں مانگنا فطری امر ہو چکا تھا۔ میں لگتا تھا کہ جن افواج نے باہمی حسد اور خفا میں گرفتار رانچوت سرداروں پر بے سانی فتح پائی تھی وہ اپنے اندر جاری و ساری خفا کو (خدا و دیوانی

اور ترک سرمدوں کی باہمی چپقلش کی صورت میں ہو یا عوام اور امرا کے مابین رستہ کشی کی صورت میں ہو) حضرت رسالت نہ سمجھتے ہوں۔ وہ ۱۸۵۶ء میں سو سال سے قائم برطانوی حکومت کے جبروت پر قائم انتظامیہ کی مسلسل کامرانیوں پر غور و فکر کرنے کے بجائے "لغت برپہ و فرنگی" کے شرفاء ہی کو کافی سمجھتے ہوں۔

ظاہر ہے کہ اس نوع کی حتر و ہازی نے لال قلم کی علامتی حکومت کے ذہن کو "شل" کر دیا تھا۔ اور اب وہ معجزات اور کرامات ہی کے شکر ہو سکتے تھے۔ سرسید احمد خاں نے ان معجزات کرامات اور خارق العادت قوتات کے خلاف ایک نیم سائنسی علم الکلام کی بنیاد رکھی جو ان کی تفسیر سے عیاں ہے۔ اگر ہم مینا اس ہنگام جب سرسید اپنے علم الکلام کی عوامی تائید کے خواہش مند تھے اور گویا فرض محال کی منزل میں تھے۔ غالب کی سوال انگیز شاعری میں سبب اور مسبب جیسا رشتہ موجود ہے۔ بڑا شاعر اپنے جلو میں ہر شعبہ زندگی میں اپنے لیے علمی اور سماجی پیدا کرتا ہوا چلا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جب غالب نے سرسید کی مرحلہ آئینہ اکبری کے لیے ترمیمیں کھینے سے مطررت کر لی تھی اسی وقت سرسید نے غالب کی نکتہ دہی کو اپنے دور کے بزرگ شاعر کی شاعری میں تلاش کیا ہوگا اور وہ لاجواب ہو چکے ہوں گے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ سرسید غالب کے صاف جواب کے باوجود بھی آثار احمدیہ "میں غالب کی شان میں قصیدہ خواں نظر آتے ہیں۔ جب کہ محمد حسین آزاد تذکرہ مشاہیر شعرائے اردو (آب حیات) میں غالب کی شاعرانہ عظمت کو بیکسر نظر انداز کرتے ہوئے ملتے ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سرسید اور غالب میں بہر حال ایک ایسا قونی رشتہ موجود ہے جو غالب اور آزاد میں مفقود تھا۔ شاید اسی لیے سرسید غالب کے لیے اور غالب سرسید کے لیے خصوصی گوشہ رعایت دیکھتے ہیں (غالب اور سرسید احمد خاں خاندان لوہارو کے رشتوں میں بھی بندھے ہوئے تھے)۔ جو جذباتی بھی ہے اور ٹھہری بھی۔

غالب نے وہ کون سا مسرکہ ہے جو سر نہ کیا ہو۔ کیا کسی نے بے قافے میں شامل افراد پر حقیقی صورت حال کی وضاحت کچھ کم اہم کام ہوتی ہے۔ غالب کج معنوں میں ایچی قوم کے لیے Anti-Hero تھے اور یہی وجہ ہے کہ وہ آج کی حقیقت پسند نسل کے لیے "بیر و شاعر" ہیں۔ غالب نے خواہوں کی دنیا میں رہنے والوں کے لیے زمین مینا کی۔ "زمینیت" کے احساس سے راستہ کھوٹ نہیں ہوتا اور شاید اسی لیے بھگتے ہوئے لوگ ذہنی حقائق سے کتراتے ہیں۔

دیکھا گیا ہے کہ نگین حقائق کے لیے صرف انہی حضرات میں تپاک ہوتا ہے جو خواہوں

میں رہنا نہیں چاہتے۔ عالم کی شاعری عالم کے ساتھ ساتھ اپنے دلدادگان کو بھی آزمائشوں اور دوسروں سے دو چار کرتی ہے اور دیکھا جائے تو ”آزمائشوں“ کی پرورش ہی سے ان سوالات پر غور و خوض کیا جاسکتا ہے جو ہمارے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہو جاتے ہیں۔

آج کی صورت حال پر فکریں دوڑائیں۔ یوں لگتا ہے کہ بعض طبقے اصل حقائق کے بارے میں سمجیدہ نہیں ہیں۔ وہ اپنے مفروضات کی دنیا میں رہنا چاہتے ہیں جہاں صرف ”سب کچھ ٹھیک ہے“ کا درد ہے۔ ممکن ہے کہ یہ صورت حال پریشان حال بشرِ افریہ کی نفسیاتی ضرورت ہو اور وہ ”سب کچھ ٹھیک ہے“ کے علاوہ سنتا اور جانتا نہ چاہتے ہوں لیکن اس عرصے میں دہیائے سندھ کے پلوں کے نیچے سے اس قدر پانی گذر چکا ہے کہ آج کا دہیائے سندھ کل کا دہیائے سندھ نہیں رہ پایا۔ اور نہ آج کا کھیرہ عرب کل کا کھیرہ عرب ہو سکتا ہے۔ صرف پانی کی یکسانیت سے دہیا اور سندھ کی کیفیات میں یکجہلی کی تلاش بے سود ہے گی۔

اگر ہم اپنی موجودہ صورت حال کی حقیقت و تحلیل فکرِ عالم کی وساطت سے کریں تو پھر باب حل و عقد سے درخواست کی جائے گی کہ وہ صورت حال کی سمجھنی کا جائزہ لیں اور وہ دامِ التباس جو انہوں نے مخلوقِ خدا کی نظروں پر ڈال رکھا ہے وہ خود ان کی آنکھوں پر نہ چڑچکا ہو۔ صورت حال کچھ یوں ہے۔

سراپا رہن عشق و ناگزیر فتنہ ہستی

عبادتِ برحق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

لیکن عالمِ انسانیِ مقدر (Human Destiny) کی تباہی کے خیال سے ایک

لئے کے لیے بھی غافل نہیں ہوتے اور یہی ان کا وصفِ خاص ہے۔ جس قدر سیلابِ بلا کی حرکت تیز تر ہوتی رہتی ہے۔ عالم کے ذوقِ سفر میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

نہ ہو گا یک بیاباں مانگی سے ذوق کم میرا

جہاں صوبہٴ رفتار ہے نقشِ قدم میرا

اور جب صورت حال یہ ہو تو پھر التباس کے پودے چاک کر دیے جائیں کہ بھی معقولیت

کا تقاضہ ہے۔

غالب اور آج کا شعور

غالب ایک لحاظ سے اردو کے منفرد شاعر ہیں کہ انہوں نے اپنی شاعری میں پہلی بار ”گھٹن نا آفریہ“ کی بات کی۔ اُس روایت کو اپنی شاعری میں پہلی بار فروغ دینے کی کوشش کی ہے جو صرف ان مسلمات کو تسلیم کرتی ہے جنہیں RATIONALITY کی بنیاد پر مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ یوں تو اس دنیا کا کاروبار عالم اسباب (CAUSATION) کے ضوابط کے تحت ہو رہا ہے لیکن جس سبب کا کچھ مطالعہ اور مشاہدہ کی سان پر پورا نہ آتا رہے۔ وہ کچھ تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کچھ ہونے کے لیے مطلق تصدیق اعلا میں درست بھی ہونا چاہیے۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ غالب جس ذہنی نظام میں سانس لے رہے تھے وہ مذہب کے بارے میں اٹھارویں صدی کے یورپ میں ظہور پزیر ہونے والی تحریکوں سے متاثر تھا اور اس کے قصائد اور مضمونی شاعری سے قطع نظر غالب کی غزلیہ شاعری میں جس ذہن کی کار فرمائی نظر آتی ہے اُس میں ان کے مگر یہ حلقہ احباب اور شاگردوں سے برآمد ماست یورپی ذہن کو چڑھنے کے موقع کو بھی دخل ہے۔ غالب Leibniz اور Spinoza کی فکر کے بجائے پہلے مرحلہ میں Locke اور Hume اور دوسرے مرحلہ میں Kant کی فکر کی طرف مائل ہیں۔ میں صرف مماثلت کی بات کر رہا ہوں۔ غالب کی شاعری میں تفکیک اور لادہیت کے لیے اس دہچہ جھکاؤ ہے کہ اُسے اسلامی فکر کے پس منظر میں بھی دیکھا جائے تو غالب کی فکر کو بیہم اور لاک کی فکر کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی فکر نہ سمجھنے کے باوجود اسلام کی اُس روایت سے ضرور تعلق ہو سکتا ہے جس کے ڈاٹرمینٹ فلسفہ یونان کے Reason کی بے دخلی کے بعد چینی طور پر Empiricism

سے مل جاتے ہیں جیسا کہ اس دور کے ممتاز عالم اور مفکر پروفسر عبدالحمید کمالی نے مضامین *Space, Time & Orders of Reality* اور ”اقبال اور اساسی اسلامی وجدان میں“ خیالی ظاہر کیا ہے۔ پروفسر کمالی اُن علماء میں سے ہیں جنہیں مغربی محققین اور ماہرین مذہب کا عذر خواہ *Apologetic* قرار نہیں دے سکتے وہ جو کچھ کہتے ہیں اسلامی فکر کے دائرہ کے مرکزہ سے کہتے ہیں اور بجا طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ مطلق العنان مسلم حکمرانوں نے نظام حکمرانی اور نظریہ تعلیم کے باعث اسلامی فکر اور سائنس کا زرخ *Deductive* اور غیر مشاہداتی اور غیر تجرباتی سائنس کی *Logic* کی طرف موڑ دیا جس کے باعث اسلامی دنیا فکری زوال کی اس منزل میں داخل ہو گئی جس کے بعد اُسے نوآبادیاتی تسلط کے لیے تقریر بننے میں دیر نہ لگی۔ ڈاکٹر منظور احمد نے بھی اپنی تصنیف ”اسلام“ میں انہی خیالات کو دوسرے انداز میں پیش کیا ہے۔

پروفسر کمالی اسلامی فکر کی جس روایت کا بڑی کیروائی اور گہرائی کے ساتھ دفاع کرتے ہیں۔ اُس روایت کا اردو شاعری کی حد تک پہلا مفکر شاعر غالب ہی ہے، یعنی غالب وہ پہلا شاعر ہے جس نے اسلامی اور مغربی فکر میں تجربیت *Empiricism* کی روایت کے ذریعہ انسانوں کو حقائق اور اقدار کی تلاش و تحقیقات کی گرفت سے آزاد کرنے کے لیے کام کیا۔ اب تک غالب کی حد سے حد تک اُس کا ”دیدوں“ سے مقابلہ کی صورت میں کی گئی ہے۔ جن کے انکار کی ”صدائق“ تجربیت (*Empiricism*) کے اوزاروں سے ناممکن ہے۔ اگر دیدوں کو اہل ہائی تصور کیا جائے تو پھر غالب ہا جو دیکھ کر وہ اپنی شاعری کو مزید معیارات سے برتر سمجھتے ہوئے (نوائے سرودش) بھی کہتے ہیں۔ لیکن *Empiricism* اور اس کے ذریعہ منطقی اثباتوں کی روشنی میں غالب کی جانب سے نوائے سرودش کی بابت دعویٰ بے جا معلوم ہوتا ہے۔

غالب کی شاعری نوائے سرودش سے زیادہ اُن کے زمانہ کے سماجی حقائق پر تخلیقی رد عمل کی شاعری ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ زمانہ کی اُن کے ذہن پر مرہم ہونے والی سماجی تصانیف (*Images*) واقعاتی سے زیادہ امکانات کے دائرہ میں آتی ہیں۔ اسی لیے ان میں تاریخی صداقتوں کا ذور ہے اور اس کے ساتھ مستقبل آفرینی کی ایک ایسی تحریک جو انہیں ایک غیر روایتی

شاعر بن جاتی ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ غالب ہی اردو کے وہ پہلے شاعر ہیں جن کی فکر نے اپنے سماج کے مستحکمات و رسومات کے پورے نظامِ فکری پر اعتراضات کیے اور اس فکری کو ہندوستان پر ایسٹ انڈیا کمپنی کے تسلط کے لیے ذمہ دار قرار دیا۔ غالب نے کانٹ کی طرح اس 'Reason' پر تنقید کی جو محض ایک Abstraction کا وکیل تھا اور چیزوں کی حقیقت کے بارے میں فکری تجربات کی تصدیق کو کامل قبول معیار صداقت نہیں سمجھتا تھا۔ کانٹ مغربی حوالہ ہے لیکن اسلامی سائنس اور فکر میں Sense-data کی اہمیت امام غزالی کا وہ 'تخص' ہے جو 'تہافت الفلاسفہ' کے مصنف ہونے کے باوجود ان ہی کا تختہ رے گا۔ امام غزالی نے یونانی فلسفہ میں Reason کی حد سے بڑھی ہوئی اہمیت پر زبردست حملہ کیا تھا۔ اس مضمون میں اس فکر کے ان اثرات سے بحث نہیں ہے جنہوں نے اسلامی سماجوں کے فوکی کو متحیل کیا اور ان سے حرکت و چمن لی تھی۔ عجیب اتفاق ہے کہ ایک طرف امام غزالی۔ کانٹ Kant کے پیش رو ہوتے ہوئے یونانی فکر میں Reason کی غیر مشابہاتی اور تجربی اساس کو بحال لانے کا انتہائی کام کرتے ہیں اور اس طرح عملی مشاہدہ اور بعد استقرائی منطق کے حق میں زمین ہموار کرتے ہیں اور دوسری طرف وہ ایسے نظامِ فکری کی تائید کرتے ہیں جو یونانی فلسفہ کے تسلط کے خارج کے ساتھ ساتھ مسلم مذاہب میں 'سائنسی انقلاب' کا سبب بن سکنے کی کہ بہر حال اس کے لیے حاجتِ فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ یونانی فکر کے بنیادی اختصا ص Reason کے انہدام سے اٹھارویں صدی میں اس فکر پر قائم عیسائیت کے علم الکلام ہی کو زبردست نقصان پہنچا بلکہ مذہبی فکر کو من حیث المجموع نقصان پہنچا۔ انیسویں صدی میں مذہبی بنیادوں سے ہٹ کر سماجی اور معاشی نظاموں کی تشکیل کے جس عمل کا آغاز ہوا وہ اب متن Text کی اضافیت (Relativity) کہلاتا ہے۔ غلطی نے عیسائیت کے جس تصورِ اُلوہیت کی موت کا اعلان کیا اس کے اثرات ایسٹ انڈیا کمپنی کے آکسفورڈ اور کیمبرج یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل افسرانِ بالا کے خیالات پر بھی پڑے اور مفتی محمد الدین آزاد و امام بخش سہیل کی اور مولانا غنویلی حق نیر آبادی پر شائع شدہ مواد سے اعجازہ لکھا جاسکتا ہے

کہ سرسید احمد خان نے جس بے باکی کے ساتھ نئے علم الکلام کی ضرورت پر زور دیا تھا اور جس کی چند جھلکیاں اُن کی تفسیر میں مل جاتی ہیں وہ انیسویں صدی کے مغربی فلسفہ اور سائنس کے اثرات سے بے خبری کی علامت نہیں ہے بلکہ یہ ایک طرح سے مغربی اور اسلامی فتنہ میں تحقیق کی خواہش ہے اور یہ خواہش اُس وقت تک ممکن بھی نہیں جب تک مغربی فکر اور عیسائی علم الکلام میں وقوع پذیر ہونے والی تہذیبوں سے آگاہی نہ ہو۔

مرزا غالب کے زمانہ کے ایک عالم اپنے دور میں "کافر" کہلائے۔ غلام امام شہید سے پوچھا گیا تھا کہ آپ شہید کب ہوئے اور کیونکر ہوئے انہوں نے غالب کو ترکی بہ ترکی جواب دیا "جب سے کافر غالب ہوئے غالب نے جس انداز میں سوچا اور اُسے اپنی شاعری میں بھٹلایا اُس کے باعث اُن کے بارے میں "ظہر" پدید آیا اور "کافر" ہونے کے اثرات عام تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ حد سے حد یہ اثرات غالب کو Deviationist کا درجہ دے سکتے ہیں اور بس۔

جس شاعر کا کلام ہی منتقل فرمادی ہے کس کی شوقی تحریر جیسے مصرعے سے شروع ہوتا ہو اور

جس کے کلام میں درج ذیل اشعار موجود ہوں۔ وہ تجریت پسندی ہو سکتا ہے۔

کم نہیں جلوہ گری میں ترے کوچہ سے بہشت

یہی نقش ہے ولے اس قدر آباد نہیں

نہیں کہ مجھ کو قیامت کا اعتقاد نہیں

فراق سے روز بڑا زیاد نہیں

اک کھیل ہے اور کب سلیمان مرے نزدیک

اک بات ہے انجانہ میا مرے آگے

ہے سبزہ زار ہرودہ پار غم کدہ

جس کی بہار یہ ہو پھر اُس کی خزاں نہ پوچھ

جس دُغم کی ہو کھتی ہو تہہ رخ کی

لکھ دیجو یارب اُسے قسمت میں حد کی

گرنی تھی ہم پہ برق تھکی نہ طود پر
دیتے ہیں بارہ عرق قدح خوار دیکھ کر

زعمی اپنی جب اس شکل سے گذری غالب
ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

قیامت ہے کہ ہورے مذہبی کا ہم سزا غالب
وہ کافر جو خدا کو بھی نہ سونپا جائے ہے مجھ سے

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے گھسے پر ناحق
آدنی کوئی ہمارا دم تحریر بھی قفا

واحد نہ تم سے نہ کسی کو پاسکو
کیا بات ہے تمہاری شراب طہور کی

ہاں میاویہ اے پدر فرزداد آذر راگر
ہر کس کہ شد صاحب نظر و حنی پر رگیاں خوش نگر

ہم کو مظلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن
دل کے بہلانے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

عالم نے خدا کے بارے میں تصورات (تجربہ کی یا تخریص کی) توحید رسالت، معاد
امامت اور عدل کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے وہ اُن کے کشادہ کے عالم میں ذہن ہوا
نظر آتا ہے جو اسلامی مستحکات کے سلسلہ میں کم از کم کائنات کی اصلاح میں باورانی
Transcendental ہے یعنی وہ اسلام کے ایک بڑے فرقہ کے خیال میں شرعی حدود سے
باور ہو جاتے ہیں۔ غالب امامت کو رسالت کی نہایت خیال کرتے تھے اور شعور کے اس خیال
سے متعلق تھے کہ خالق عادل ہے اور عمل کے ذریعہ مستحکات کی گتیاں سلجھائی جاسکتی ہیں جبکہ
اشاعرہ کے مطابق خالق عادل نہیں ہے اور عمل کے ذریعہ اور ادب کلی ممکن نہیں ہے۔

عالم شیعہ عقائد سے اپنی نسبت کے باوجود کبھی کبھی خود کو ماورائہموی اور سنی بھی کہہ لیا کرتے تھے لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان کے حلقہٴ دوستان اور کئی خواہوں کے اہم ارکان میں مفتی عباس کے علاوہ سب کے سب سنی تھے۔

عالم بڑی حد تک شاہ ولی اللہ کی تحریک کے اکابر کی فکر سے متفق تھے۔ شاید اس لیے کہ نجدی تحریک کے مقابلہ میں شاہ ولی اللہ کی تحریک غیر کل محور، مجمع المومنین کی اسپرٹ کی مایہ جی۔ ہر چند کہ مفتی صدر الدین آزادؒ کو امام بخش مہلبائی اور مولانا فضل حق خیر آبادی نجدی تحریک کے خلاف تھے مگر مولانا فضل حق خیر آبادی کی اس بارے میں کچھ ولی اللہی تحریک کے علماء کی پیشکش بھی رہی۔ ویسے یہ حقیقت ہے کہ وہ شاہ ولی اللہ کی تحریک کو نجدی تحریک سے علیحدہ تصور کرتے تھے۔ اس کی وجہ شاہ ولی اللہ کی عظمت پرستی اور ان کا فلسفہ وحدت الوجود ہے۔ اس تحریک کے متعلق ہونے کا ایک اور سبب مولانا ساجد شہید کی "تقریر ایمان میں التوصل فی الدعا اور شرک اسمز کے سرکب کی تحفیر سے گریز ہے اور یہ دو پہلو ہی شیخ عبدالوہاب کی کتاب التوحید کے تناقض ہیں۔

عالم کے شاہ ولی اللہی تحریک کے اکابر سے قریبی تعلقات تھے۔ شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی تعینات از اللہ انکشاف اور چھوٹا مشرعی کے باوجود اپنے ایک خط میں وہ شاہ ولی اللہ کی کتاب "تعمیرات" کے حصول کے بارے میں جستجو کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ ۱۔ دوسری طرف قبول حالی نواب مصطفیٰ خان قصبہ کو شاہ ولی اللہ کے ایک رسالہ میں مندرج ایک نکتہ پر اشکال پیدا ہوا تو انہوں نے عالم سے اس نکتہ کے بارے میں وضاحت چاہی جسے عالم نے اتنی خوبی اور وضاحت سے بیان کیا کہ قبول حالی خود شاہ ولی اللہ بھی اس سے بہتر انداز میں شرح نہ کر پاتے۔ عالم نے اپنی شکوی "ایمان نموداری نشان نبوت و ولایت" لکھی اور قبول رضا اللہ حیدر مسئلہ امتناع نظیر کے ساتھ ساتھ ایصال ثواب کا عرس دسیلا دو قافہ تعظیم تبرکات "حرف عدا غیر اللہ کے لیے ادا کرنے سے منطقی طور پر روایتی نقطہ نظر کی تائید بھی کی۔ عالم نے اپنی شکوی میں خانہ ان ولی اللہی کے مطالعے کو یاد کر کیا ہے ۲۔

۱۔ عتیق، محمد، مرتبہ، کتاب کے علاوہ چند نام گرامی ص ۱۱۱-۱۱۲

۲۔ حالی، مولانا، مبینہ، عالم، ص ۱۱۱-۱۱۲

۳۔ ڈاکٹر کوثر شاہد شاہین، مفتی (مترجمین) لکھی اور مولانا محمد باقر (مترجم) ص ۱۱۱-۱۱۲

مولوی معنوی عبدالمعزین والی رفیق الدین دانشمند نیز شاہ عبدالقادر دہلوی کمال کا ہیں
دو تین دایروں کو ہر حال میں وہ ان نام نئی دایروں کو خود واگھتے با حریف ہوا۔

’نواور‘ (مارچ تا اکتوبر ۲۰۰۳ء) صفحہ ۵۰-۳۹

اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ عالم ایک طرف مسلمانوں کے دونوں فرقوں میں
رواداری قائم رکھنے کی ان کو خشوں میں جو شاہ ولی اللہی تحریک نے اپنے خاندان پر نبض خان کی
ستم رانہوں کے باوجود ایک وقت ضروری خیال کی تھیں۔ مناسب خیال کرتے تھے اور دوسری
طرف وہ اپنے حلقہ احباب میں شامل انگریز احباب اور شاگردوں کے ذریعہ مغربی سائنس و
ٹیکنالوجی کی شان میں رطب القسان رہنے کے باعث مغربی تعلیم اور کلچر کے تحت متد اجزا کے
خالص نہ تھے۔ یہی وہ حلقہ نظر ہے جو سر سید احمد خان کا بھی تھا۔ اور سر سید احمد خان اور مرزا عالم
کے باہمی تعلقات کی نوعیت کا خالص ہے کہ خاص طور پر ’آئین اکبری‘ پر عالم کی تقریر بھی
دونوں کے باہمی تعلقات میں گہرائی کا پتہ دیتی ہے ورنہ ممکن ہے کہ عالم ’آئین اکبری‘ کو
اس بے باکی سے بے وقت کی راہی نہ سمجھتے۔ بسا اوقات دو افراد کے مابین تعلقات میں بے تپاکی
بھی اظہار میں زیادہ بے باکی پر منتج ہوتی ہے۔

عالم ’سیرے خیال میں فکری طور پر جدید ہونے کے ساتھ ساتھ مذہبی طور پر اپنی دستچ
الشرعی کے سبب امامیت کے طالب تھے اور اس طرح ان کا تصوف اور تقضیلی عقائد میں پناہ لینا
کبھی نہ آتا ہے۔

عالم بلا شک و شبہ شیخ اکبر محمد الدین دہلوی عربی کی فکر کے بھی حامل تھے اور بلا شک و شبہ
ان کے درجنوں اشعار اسی فکر کے زیر اثر ہیں۔ عالم اپنے وقت کے سب سے بڑے احمیلی
مقرر شاہ ولی اللہی تحریک کے سیاسی مقصد سے بھی ہم آہنگ تھے کہ اس تحریک کی کامیابی مسلم
اقتدار کی بحالی پر منتج ہو سکتی تھی۔ ہر چند کہ مغرب کی بلا دہشتی کی عقلی اساس کے حامل تھے لیکن یہ
کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ جس اسلوب ذہنیت کے غور کرتے تھے اس کے اقبال اور عروج کے
مقابلہ میں فکری طور پر بے جوش نہ ہوں۔

ہم سب سے پہلے غالب کے چند ایسے اشعار پیش کرتے ہیں جو وحدت الوجود کی شاہد ولی الہی تاویل کے عین مطابق تھے۔

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کن حساب میں
شرم اک ادائے ناز ہے اپنے ہی سے کسی
ہیں کتنے بے حجاب کہ ہیں یوں حجاب میں
آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز
عجیب نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں
محرم نہیں ہے تو ہی نواہئے راز کا
یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا
قطرے میں دجلہ کھائی نہ دے اور جزو میں گل
کھیل لڑکوں کا ہوا دیدہ چٹا نہ ہوا
دل ہر قطرہ ہے ساز انا البحر
ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

یہ وہ اشعار تھے جو مفتی صدر الدین آزاد، امام بخش صہبائی اور مولانا فضل حق خیر آبادی کو پسند تھے۔ غالب شاہ عبدالعزیز کے جانشین مولانا محمد اسحاق کے علاوہ مولانا اسماعیل حمید اور مولانا عبدالقادر کی تحلیلات سے بھی بہرہ ریز رہتے تھے۔ اگرچہ شاعر غالب کے ساتھ غالب کے فکری اور سیاسی میلانات کا مطالعہ کریں تو پھر غالب بلا تفریق فرقہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت پر نڈھیر کی سیاسی طاقت کو غالب دیکھنا چاہتے تھے۔ جب مولانا محمد اسحاق اپنے بھائی مولانا محمد یعقوب دہلوی کو مسئلہ معظمر لے گئے تو شاہ ولی الہی تحریک کی قیادت دہلی میں قائم مرکوز تحریک کی سربراہی دہلی کالج کے صدر مدرس مولانا مملوک علی کے پاس آئی۔ ان کے ساتھ مولانا قطب

الدرین دہلوی مولانا مظفر حسین کا نذر حلوی اور مولانا عہد النبی دہلوی تھے۔ یہ ۱۸۷۵ء کی جنگ آزادی میں حصہ لینے والوں کو خیریت پسند اور فساد کی کہنے کے مسئلہ پر جو نزاع ہوا اس کے نتیجہ میں دہلوی جماعت دو حصوں میں منقسم ہو گئی۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی عربی شعبہ کو دیو بند اور سرسید احمد خان انگریزی شعبہ کو علی گڑھ لے گئے۔ ان دونوں جماعتوں کے مابین دوسرا اختلاف سلطنت عثمانیہ کے مسئلہ پر تھا۔ دیوبندی جماعت عثمانی خلافت کو برحق تسلیم کرتی تھی اور سرسید احمد خان اس موقف کے یکسر مخالفت تھے۔

نزال الذکر جماعت کا فیصلہ خالصتاً سیاسی تھا اور اس کی وجہ تہجد میں بطور پتہ گزریں قیام کی اجازت کے حصول کے سیاسی مقصد کے تحت تھا۔ ظاہر ہے کہ سرسید احمد خان کی راہ میں یہ مجبوری حائل نہ تھی لیکن انہوں نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ عثمانی خلیفہ (حکمران) برطانیہ کا حلیف ہے۔ یہ آزادانہ فیصلہ کیا کہ خلیفہ المسلمین صرف قریشی ہی ہو سکتا ہے۔ سرسید انگریزی حکومت کے حامی ہو گئے اور دیوبندی غیر جانبدار اور اس وقت کی غیر جانبداری بھی انگریز حکومت کے مفاد میں تھی۔ دیوبندی کی تائیس ۱۸۶۶ء میں عمل میں آئی اور بار بار اس کا کافی تحقیق کے مطابق یہ دادر اعلوم جدید خطوط پر استوار کیا گیا تھا اور اس کے لیے قطعہ زمین بھی برطانوی حکومت کا عطیہ تھا۔

شاہ ولی اللہی تحریک اور وحدت الوجودی نقطہ نظر سے غالب کے ذہنی تعلق کے بعد ہم اس فنی تعلق کی طرف آنا چاہتے ہیں جس کا رشتہ ان کوششوں سے ہے جو شمالی ہندوستان کے مسلمانوں میں تعلیم یافتہ طبقہ پیدا کرنے کے لیے کی گئیں۔ سرسید احمد خاں اور ان کے ساتھیوں کی طرف سے مسلمانوں کو مغربی علوم سے لیس کرنے میں ساری کوششیں انگریزی حکومت کے دفاتر میں مسلمان اہمال کی نمائندگی ممکن بنانے کے لیے تھیں۔ سرسید احمد خاں کو پڑھنے لکھنے متوسط طبقہ کی اہمیت کا احساس اپنے انگریز دوستوں کے جس حلقہ کے ذریعہ ہوا۔ وہ دہلی کالج کے انگریز اساتذہ کا حلقہ تھا جن کی بڑی تعداد تھامس ارنالڈ کے افکار سے متاثر تھی۔ تھامس ارنالڈ متوسط طبقہ کو کسی قوم کے لیے ریختہ کی ہڈی خیال کرتا تھا اور اس نے اپنے پیچھے میں شرقاً متوسط طبقہ اور اہل حرفہ کی یکساں اہمیت اور ان طبقات میں تعلیم کے ذریعہ یکجہزی یعنی یکسانیت اور احساس جمال اور شکستگی کے

فروغ کو اولین ضرورت قرار دیا تھا۔ آرمالڈ کے حلقہ میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے متحدہ سابق عمال من جملہ مدراس کا سابق انگریز گورنر اور سوزن گرانٹ ڈف بھی شامل تھا اور دلی کے بعض مقتدر انگریز عمال سے غالب کے قریبی رسم و رواج کے ذریعہ یہ ممکن ہوا کہ غالب اپنی تقریر آئین اکبری میں ہندوستان میں جن خصوصیات کا فروغ چاہتے ہیں ان میں سے بیشتر وہ ہیں جو انگلستان میں حیسانی بنیاد پرستی کے خلاف فرد فردی کے نظریات کی حمایت میں پیش کی جاتی تھیں۔ غالب کی فارسی مشق دوم (نول کشور ۱۹۲۵ء) کے اردو ترجمہ (چودھری نبی احمد ہاجرہ کی تصنیف ’’وشش جہات غالب‘‘ ۱۹۷۷ء صفحات ۲۸-۳۱) میں شامل چند اشعار ملاحظہ فرمائیے۔

جس نے وحدت کی نہ اس کے اصل کی	کیوں کرے تعریف وہ ضحج کی
کام جس کی یہ حقیقت ہو بھلا	کیسے ہو تعریف اس کی نوحہ ریا
تیس کہ آئین ریا کا ہوں عدد	اور وفا و عدل کی رکنتا ہوں ٹو
اہل انگلستان کے انداز کو	اور اس کے ذہن آئیں ساز کو
کیسے آئین اور قانون ان کے ہاں	جلوہ گر ہیں جن سے حیراں ہے جہاں
کیا فسوں سازی کریں یہ آب پر	دود سے کشتی رواں ہے آب پر
بحر میں کشتی دھواں کا ہے چلائے	دشت میں بھی گا ہے گاڑی سمجھ لائے
لنٹے بے مضرب لٹکیں تار سے	حرف دوڑیں برقی کی رفتار سے
یہ ہوا میں بھی لگا دیتے ہیں آگ	اور چمکتی ہے ہوا کوپا ہے آگ
کام ہے مردہ پرستی نیک کب	ہے یہ خالی بات بے معنی بے ذہب

اوپر دیئے گئے اشعار (ترجمہ) سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ غالب مغربی تہذیب کے انتہا پر پہلوؤں سے واقف تھے۔ (اس پہلو پر اس کتاب میں شامل ایک مضمون میں تفصیل پس منظر ہے) صنعتی انقلاب کی وجہ سے سائنس اور ٹیکنالوجی کو اس حد تک ترقی حاصل ہو گئی تھی کہ علم کی بنیادیں مل گئی تھیں۔ اب تکمل پسندی کے ذریعہ صحیح یا غلط ثابت کرنے والے نظریہ علم کی جگہ مشاہدہ اور استقرائی منطق نے لے لی تھی۔ Empirical Sciences کا دورہ دورہ تھا اور مغرب

اپنے اعلیٰ علمی اور سائنسی کارناموں کی بدولت اقصائے عالم پر پھار ہا تھا۔ جبکہ ہمارے یہاں مغرب کا مقابلہ طرزِ کہن پر اڑنے میں حلاش کیا جا رہا تھا۔ غالب کی خوش قسمتی تھی کہ ان کے قریبی حلقہ کے افراد بھی مغربی ترقی کی علمی بنیادوں سے بخوبی واقف تھے۔ خواہ وہ ان بنیادوں کے مقلدین میں شمار نہ کئے جاسکیں۔

مثال کے طور پر وہ مولانا فضل حق خیر آبادی اور صدر الدین آزاد کے علمی تعلق رکھتے تھے جو امام غزالی کے توسط سے علم کے حصول کی تجربیاتی Sense-Data بنیاد کے قریب تھے جیسا کہ امام غزالی کے متعلق پروفیسر عبدالحمید کمالی کے خیال سے ثابت ہوتا ہے۔ غالب مولانا فضل حق خیر آبادی سے اس قدر احساسِ قربت رکھتے تھے کہ وہ مولانا کے بارے میں فرماتے ہیں۔

نہ ادبِ وطن جویم سرِمن را
کہ رنگ و روئی اند وین نہ چمن را
چون خود را جلو سچ باز خواهم
ہم از حق فضل حق را باز خواهم

مولانا خیر آبادی (۱۲۷۷ھ ہجری (بمطابق ۱۸۶۱ء) کے جزائرِ عمان میں قیدِ ترک میں انتقال سے غالب کی زندگی میں بہت بڑا غلاب پیدا ہو گیا۔ غالب مولانا کی موت پر لکھتے ہیں: "فر ایجا ونگوین، مولانا فضل حق خیر آبادی ایسا دوست مر جائے غالب غمِ مردہ غمِ جاں نہ جائے" (باغی ہندوستان۔ مکتبہ قائدین، لاہور، ۱۹۷۷ء)

غالب کے یہاں ایسا جذبہِ مفتی صدر الدین آزاد کے لیے بھی موجزن تھا۔ مفتی صاحب غالب سے آٹھ سال بڑے تھے۔

در جہاں تاجا بود خالی مباردا جائی تو
در دولت چندانکہ کعبہ باد خالی جائی من

(کلیات غالب قاری ۱۹۶۷ء۔ ص ۱۸۱)

مولانا فضل حق ہوں یا آزاد وہ دونوں بزرگ فکرِ اسلامی میں تھک چکے تھے لیے جانے

جاتے تھے۔ ان کے دو بیٹے خانے اُن شعر اور ادب سے بھرے رہتے تھے جو ”گلشنِ نازِ آفریدہ“ کے خواب دیکھا کرتے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے والد کے حوالے سے (سخت و باطنی ہندوستان، صفحہ ۹۳) اور مولانا غلام رسول مہر نے اپنی تصنیف ”غالب“ اور ڈاکٹر مختار الدین احمد نے ”تذکرۂ آزاد“ میں ان دو حضرات کے یہاں مشق ہونے والی ادبی مکتبوں کا ذکر کیا ہے۔ غالب باقاعدہ طور پر قوصوفی نہیں تھے لیکن اپنے عہد کے ذوقِ سلیم کے عین مطابق اعلیٰ تصوف کی وسیع اہمشرتی پسند کرتے تھے۔ ویسے بھی ان کے مسلک میں شریک کا وہ قصور نہ تھا جو حنبلی عقائد کے افراد میں ہوتا ہے۔ مولانا فضل حق خیر آبادی اور آزاد کے ساتھ ”چلیب“ ملائے تھے۔ (باطنی ہندوستان، صفحہ ۸۷)

غالب کی تثر پر بھی حلقہ ہائے مولانا فضل حق اور صدر الدین آزاد کی تثر کا بہت اثر ہوا۔ اُن کے اردو خطوط کی تثر میں سادگی اور بے کاری انگریز دوستوں کے ساتھ لگا تار مکالمے سے بھی پیدا ہوئی۔ اُس زمانہ کے انگریز حکام ”جمیع ارباب“ سے۔ خطا جنرل اختر لونی اور دلی کالج کے انگریز اساتذہ بہت متاثر تھے۔ جنرل اختر لونی نے مدراس کی گورنری کے زمانہ میں تعلیم کے میدان میں گہری دلچسپی لی تھی۔ ”تذکرۂ آزاد“ میں مفتی صدر الدین نے ”مولانا کی اہمیت پر جس انداز سے زور دیا ہے وہ غالب ارباب کی فکر کے دکھانے میں جلیوس کے خیالات کے ذریعہ ہے۔ جو اُس دور کے انگریز حکام میں مقبول تھے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ تھی کہ یورپی ممالک کے انداز میں ”تہذیب کو اہمیت نہیں دینی چاہیے۔ یورپ نہانے کیوں تخلیق کے حسن اور کمال سے لطف اندوز ہونے کے بجائے اس تخلیق کے سیاق و سباق کے بارے میں غور و فکر کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ ارباب کا خیال تھا کہ پروفیسر کو اپنے شاگردوں کے Class/Audience سے Ex-Cathedra انداز میں گفتگو کرنی چاہیے۔ بیرونی نکات پر جو علم کی ترسیل کے لیے ایک خاص تدریسی ڈیزائن کے تحت پیش کئے جاتے ہیں۔ اُس کا سلیب نظر اپنی کلاس کا مسیاد علم بلند کرنا تھا چاہیے۔ عام مقررین کی طرح ”ہر دھڑ“ ہونے کی خواہش میں گرفتار نہیں ہونا چاہیے۔ تبھی ارباب کا خیال تھا کہ تمام لوگ جو جرمن اصطلاح میں Philistine ہوتے ہیں روشن

و ادب انکیت ہے مختلف ہوتے ہیں یہ لوگ ذوقیات کے معاملہ میں انوکھے سے منہ دہنا پسند کرتے ہیں۔
 مجموعہ ارنالڈ کا خیال تھا کہ یہ طاعونی ادیب اُن کے زمانہ میں Extravagant/Asiatic
 لکھ رہے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات چھوڑ دوں کو اس طرح نہیں دیکھ پاتے ہیں جس طرح
 کہ وہ ہوتی ہیں اور یہ رجحان اُسی وقت ختم ہو سکتا ہے جب ادبی شاہکاروں کی پڑ پڑائی حقیقی
 بنیادوں پر ہو نہ کہ غیر حقیقی بنیادوں پر۔ ارنالڈ نے اس خیال کو اپنے متعدد مضامین میں بیان
 کیا ہے۔ ارنالڈ اپنے موقف میں یہاں تک چلے گئے ہیں کہ وہ Shelley، Byron اور
 Wordsworth کو بھی اوروگو کے مظاہر اور اپنی ذہنی کیفیات کو گنج انداز میں بیان
 کرنے میں حاضر کر دیتے ہیں۔ نتیجہً اس میدان میں بہت آگے تھا۔ گوئے کی طرح ارنالڈ کے
 خیال میں گنج تنقید کسی موقف کو درست یا غلط ثابت کرنے کے معاملہ میں Disinterested ہونی
 چاہیے اور یہ جس بلکہ پر غور کرے وہاں آؤ اور غور و فکر کا رواج ہونا چاہیے۔

ارنالڈ کا خیال تھا کہ اگر یہ نظریاتی مباحث میں کم چڑتے ہیں عملی زیادہ ہوتے ہیں اور
 متوسط طبقہ کی طاقت میں اُسی وقت اضافہ ہو سکتا ہے جب تعلیم ہر سماجی طبقہ کے لیے یکساں ہو۔

ہمیں ارنالڈ کی فکر کے مندرجہ بالا پہلو کے صرف ایک رخ پر زور دینا ہے۔ ادبی فن
 پاروں کی فہم اور پڑ پڑائی ان کا دھوکے لگتی پہلو کے حوالہ سے ہونا چاہیے۔ غالب کے یہاں شہی
 تجربات کے ساتھ قاری شعراء کے اچھاڑ میں مولد سے زیادہ شخص بیان اور عورت کی اہمیت تھی
 اور یہ وہ پہلو ہے جہاں اُن پر ارنالڈ کے خیالات سے کیا متفق ہونے کا خیال مساوی نہیں آتا۔

غالب حقیقی طور پر بلند روزگار شخصیت تھے۔ فطرت غالب جیسے نابھد افراد کو زیادہ تعداد
 میں اس لیے بھی پیدا نہیں کرتی کہ اس غیر متکا اور دھوکے سے نظام عالم کا توازن بگڑ جائے گا۔
 شخص کو وہ پارک نہ مل سکیں گے جو فن کار کے عظیم المرتبت شاہ پاروں پر غور و فکر کی بدولت عام
 انسانوں کی سطح سے اس قدر بلند ہو جائیں کہ آلام اور مصائب کو خاطر ہی میں نہ لائیں اور دنیا کو
 خوب صورت سے خوب صورت تر بنانے کے اہم مشن پر کار بند رہیں کہ یہی وہ ذریعہ ہے جو دنیا کو
 اُس کا مطلوبہ جمالیاتی توازن Aesthetic Balance ملاتا ہے۔

غالب کے متعدد جلیل اشعار میں تخلیقی اور جمالیاتی طرز احساس نے کیا کیا رنگ دکھائے ہیں ملاحظہ فرمائیے۔

نہیں کہ سر و رنگ اور اک معنی
 تماشائے نیرنگ صورت سلامت
 شب ہوئی پھر انجم رشتہ کا منظر کھلا
 اس تکلف سے کہ گویا منت کدے کا در کھلا
 جانتا ہوں کہ اس کے فیض سے تو
 پھر بنا چاہتا ہے ماہ تمام
 صبح دم دروازہ خاور کھلا
 میر عالم تاب کا منظر کھلا
 نسرود انجم کہ آیا صرف میں
 شب کو تھا گنجینہ گہر کھلا
 سلج کروں پے پڑا تھا رات کو
 موجوں کا ہر طرف زہر کھلا
 صبح آیا جب مشرق نظر
 اک نگار آتشی رخسار کھلا
 تھی نظربندی کیا جب راسخ
 باد گل رنگ کا ساغر کھلا

جول سیّد عابد علی عابد عالم حجاز میں غالب کی فزکاری بے نظیر ہوتی ہے۔ وہ جس طرح Senses کی قوت اور اک میں کن مانے طور پر رد بدل کر دیتے ہیں اور اشیاء کو یک سر خلف Functions سے حتم کر دیتے ہیں جیسا کہ درج ذیل اشعار سے عیاں ہے وہ انہی کا حصہ ہے۔

سحر و سیدہ دگل در ویدست قہب
 جہاں جہاں گل فکارہ چیدست قہب
 بود در عرض ہاں افغانی ناز
 نزلش مندل چیلنی ناز

غالب ایسے حسن پرست ہیں کہ وہ ماورائے اخلاق بھی ہو سکتے ہیں اور ان کے یہاں
 محسن بھی اپنے پرستار کی طلب میں رہتا ہے۔

الفرض غالب جس نوع کی تخلیقی قوت کی دوا چاہتے ہیں اُس کی سائنس کے لیے شعر سے
 باہر جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ساری تحریضیں اُس التزام کی مرہون منت ہیں جو شاعر نے اپنے
 شعر کے Mosaic میں ایک اعلیٰ ڈیزائن کے طور پر پیش کئے ہیں:

گھوڑا را اگر نہ شرم گل بزم نہد
 درویش را اگر نہ سحر شام ناں وہد
 دیوانہ و دیوہ رشتہ عمار و مگر ہاں
 تارے کھنڈ زجیب کہ چاکے رفو کھنڈ

غالب تخلیقی قوت کی عظمت و شہرت کی سند بچہ بالا مثالوں کے ذریعہ تصدیق اور تائید کے اس
 موقف کے ہم نوا معلوم ہوتے ہیں کہ تعلیم قوموں میں حسن اور پاک کی ترقی کا سبب بنی ہے۔ انہیں
 ملکہ تھا کہ بعد وستانی ظلم و ہجر میں ہنس مائدہ رہ گئے۔ غالب کے معاشرہ کے سیاسی زوال کا ایک
 سبب یہ بھی ہے کہ اس میں جس واقعات اور اوراٹک اس قدر کم ہو چکی تھی کہ سیاسی زوال کے تمام تر
 آثار اور برصغیر کے مشرق و جنوب و مغرب میں انگریزی اقتدار کے مسلط ہو جانے کے باوجود بھی
 مئی جون جولائی اگست ۱۸۵۷ء میں دہلی کے لال قلعہ کے دروازہ پر ایرانی افواج کی ممکنہ آمد اور
 انگریزوں سے گلو خلاصی کی پروہ امید کا اشتہار چسپاں تھا اور یہ سوچا بھی نہ جا سکا تھا کہ ایرانی افواج
 کے لیے دہلی پہنچنے کا راستہ ہی کہاں ہے؟ لیکن کجبت وادہار نے اصل حقیقت کو اس درجہ سحر و شہ
 کر دیا تھا کہ خوش گمانی کا وہ دور جو مئی ۱۸۵۷ء سے شروع ہوا تھا۔ ستمبر ۱۸۵۷ء میں دھڑام سے

زمین ہوس ہو گیا۔

عالم اور ارنلڈ کے یہاں عقلی اور تنقیدی اسپرٹ پر اجمالی گفتگو کے بعد اس امر پر قہج ہوتا ہے کہ عالم نے سائنس اور ٹیکنالوجی کے بارے میں جو یہ اختیار کیا تھا وہ ان کی شاعری پر صادق نہیں آتا۔ عالم نے اپنی فکر کی بنیاد یونانی فلسفہ کے بنیادی اصول تفتیق Deduction کے خلاف رکھی تھی وہ لازمہ و سلی کے یورپی مفکرین کی طرح سائنسی انکشافات کو ذہب دشمن خیال نہیں کرتے تھے۔

نکولاس کوپرنیکس (Nikolaus Copernicus) نے جب سورج کو نظام شمسی کا مرکز قرار دیا تو کیا عیسائی چرچ لرزہ برآمد نہ ہوا تھا۔ کیا جوائیز کیمپلر (Johannes Kepler) جس نے سورج کے گرد گھومنے والی دنیا کے نظریہ پر صاد کی تھی اسے 'کافر' قرار نہ دیا گیا تھا۔ کیا گیاردیو برنو (Giordino Bruno) کے اس اعلان پر کہ کائنات میں صرف ایک دنیا نہیں ہے بلکہ متعدد دنیائیں موجود ہیں مذہبی حلقے ناراض نہ ہوئے تھے؟ کیلیلیو کیلیلی (۱۶۳۲ء-۱۵۶۳ء) Galileo Galili نے ہماری دنیا کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ کائنات کے مین وسط میں واقع نہیں ہے۔ اولو خان گریزک میگ ڈی پر (جرمنی) کے خلا کے بارے میں "کھلی فضا کے خوف" (Horror Vacui) کے خلاف کیا کچھ نہ ہوا تھا۔ صرف یہی نہیں ٹیلی فون کے موجد (۱۸۷۲ء-۱۸۳۳ء) Philp Reis Johann کے ساتھ یہ ہوا تھا کہ اس کا نام شائع شدہ سوانح میں شامل بھی نہ ہو سکا۔

ہوتا یہ آپا ہے کہ نئے خیالات کی اشاعت سے بعض حلقے اس لیے بھی ناخوش ہوتے ہیں کہ اس طرح ان کے محبوب نظریات ہدف تنقید بنتے ہیں لیکن پرانے نظریات کی تھید جاری رہتی تو کیا آج انسانی تہذیب وہی ہوتی جو ہے۔ کیا یہ امر بذات خود قہج فخر نہیں ہے کہ کئی زمانہ سے خیالات کے دکھا اپنے مذاہب سے خارج یا معطل نہیں کئے جا رہے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ پرانے خیالات سے خیالات کی جگہ لیتے رہتے ہیں اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ موسم غزاں میں پرانے چوں کی جگہ سے چتے پھونٹے ہیں اور اس عمل پر ناک بھوں نہیں چڑھائی جاتی

ہے۔ غالب سمجھتے تھے کہ ”ہر کس کہ شد صاحب فکر وہن بزواہن خوش و زکوٰۃ صدقات ہے جو
تغیروں کو لایا اور قدرت کی طرح نئی بر حقیقت ہے اور نئے خیالات تک پہنچنے کے لیے انسان کی
قوت اور اک کو کھلی چھوٹ ملنی چاہیے ہاں یہ ضرور ہے کہ نئے نظریات کی صداقت کا معیار وہ
قصد ہی ہے جو صرف تحقیق اور تجربہ کے ذریعہ ہی پایہ اعتبار کو پہنچ سکتی ہے۔

میر ان خیال ہے کہ غالب خسی اور تجرباتی بنیاد تک اپنے سوال انگیز حجاج کے ذریعہ پہنچے
اور اس میں اُن کے ہم عصر علماء کا اثر بھی شامل تھا۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ ان علماء نے دہلی میں
ان کے کلام کی تدوین میں متعدد بحر صحر بھی لیا تھا۔ یعنی مفتی صدر الدین آزاد، امام بخش سیہانی
اور مولانا فضل حق خیر آبادی اشاعری ہوتے ہوئے بھی خسی طور پر قصد ہی شدہ
Sense-Data مواد کے بارے میں امام غزالی کے خیالات کے مقلدین میں تھے۔ یہ بات
کس قدر تعجب کی ہے کہ ایک طرف غزالی نے یونانی فلسفہ کی Epistemology کو جس جس
کیا اور دوسری طرف تجربہ اور مشاہدہ کی بنیاد پر کامل قصد ہی نظم کی حقانیت پر زور دیا۔ یہ اور بات
ہے کہ سوشل رائز کرخ منطق انسان شای خاندانوں میں پروان نہ چڑھ سکا لیکن اُن کی تصنیف
”صحیح الملوک“ پر بہت شعور و ذریعہ کے ساتھ عمل ہوا۔

عالم کا فکری اور شعری رویہ مغربی فکر سے قریب تر تھا اور مجتمع ارباب کے خیال میں
صرف وہی شاعری اعلیٰ پائے کی شاعری ہو سکتی ہے جو گروہ عمل پر آکسائے اور یہ اسی وقت ممکن
ہو سکتا ہے جب تخلیق محض کی روش سے شعوری طور پر محو رہا جاسکے اگر ہم غالب کی بیشتر استعارے
شاعری کے اندر کا درماہزہ کے اندر جھانکیں تو عالمیہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ عالم شمالی ہند
کے مسلم سماج کی ذہنی حالی کا اصل سبب جدید علوم سے دوری ہی خیال کرتے تھے۔ اُن کی کلیات
فارسی جلد قول میں شامل شعری وہم اس دلیل پر دال ہے کہ عالم کی شاعری کی اعلیٰ سمجیدگی
High Seriousness اور گہرے سماج کی ذہنی حالی پر فکری رد عمل ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ جس طرح جمعیہ ارباب نے فرانسیسیوں کے مقابلہ میں برطانوی قوم کو
زیادہ عملی Practical اور خود کو ضرورت کے مطابق ڈھالنے والی قوم قرار دیا ہے اور اس سے

فکر و استغراق کی عادت اپنانے کا مطالبہ کیا ہے غالب کے یہاں بھی دوسرے مذاہب اور فرقوں کے بارے میں قتل و برداشت کا جذبہ بھی بالکل ویسا ہی ہے۔ ارنالڈ نے پروٹسٹنٹ ہوتے ہوئے بھی آکسفورڈ یونیورسٹی کے اور نیکل Oriel کالج کی رسم کے مطابق ”پوپ“ کی مذمت کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اُس کے خیال میں یہ رسم اس قدر فحش تھی کہ اس سے علوحشی اور ارفع فکر کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ اگر سارے الزامات اپنے مخالفین ہی پر دھک دینے کی روش پر عمل کیا جائے تو پھر اپنی ناکردہ کاری کے لیے جو اذرا ہم ہونے لگتے ہیں۔ باسٹ تہیب ہے کہ یوں تو غالب کا تقابلی مطالعہ متحد شعراء سے کیا گیا ہے لیکن جس ہم عصر شاعر غنہ و اور غلشی کو اس تقابلی مطالعہ کے دائرہ سے باہر رکھا گیا ہے وہ یسوع ارنالڈ ہے۔ یسوع ارنالڈ کے لیے پلگری ترقی علم و عمل کی یکپائی اور Perfectionism کے رجحان کی ترقی ہے۔ تمام سماجی طبقات کے علمی حالات ذاتی حاصلات اور ذوقی معاملات میں فزوں تر یکسانیت کی کمی ہے۔ سماج کے نچلے طبقات تعلیم کے ذریعہ ہی اوپر اُٹھ سکتے ہیں۔ یسوع ارنالڈ نے انگلستان میں انیسویں صدی کے نصف اول تعلیمی صورت حال کا خاصی گہرائی سے مطالعہ کیا تھا۔ وہ ہندوستانیوں میں تعلیم عام کرنے کی وکالت کرتا تھا۔ ایک عجیب اتفاق ہے کہ شاہ ولی اللہ نے ہندوستانی مسلم سماج کی دگرگونی کی ذمہ داری جاگیر دار اور زمیندار طبقہ کی علم و عمل سے ہوتی تھی۔ لیکن انگریز ی طاقت کے بارے میں خاموشی اختیار کر رکھی تھی۔

یسوع ارنالڈ نے پلگری پریس ماحدی کے لیے فروغ میں انگلستان کی اشتراقیہ اور زمیندار طبقہ کو مورد الزام ٹھہرایا تھا اور یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ انگلستان پلگری تاجہواری کے باعث فرانس سے خاصا پیچھے ہے اور وہ اس لیے کہ انگلستان میں Honesty & Freedom اور Energy ہے جبکہ فرانس ایک مضبوط تدریسی کلچر کے نتیجہ میں غور و فکر کی مظہم سرگرمیوں کا ذخیرہ ہے۔ اس فرض سے وہاں فریج اکیڈمی بھی موجود ہے۔ یسوع ارنالڈ اکیڈمی کے نظریہ کا مخالف تھا چونکہ اس کے قیام سے آزادی تحریر کے بجائے کٹھن کی فضا پیدا ہوئی ہے۔ یسوع ارنالڈ اس سلسلہ میں یہاں تک گیا کہ ریاست (State) کے منظر میں یہ ہونا چاہیے کہ ملک کے تمام طبقات

میں علم و دانش کی طلب پیدا ہوتا کہ طبقاتی سماج میں صرف بالائی طبقہ میں علم اور ذہانت کا ارتکاز نہ ہو سکے۔ کلچر زندگی میں مضامین حسن اور تکمیلیت **Perfectionism** کے لیے لہذا تیار کرتا ہے۔ اس نے **Hellenism** کی حیات فکر اور **Hebraism** کے اخلاقی ڈسپلن دونوں پر یکساں زور دیا تھا تاکہ وہ ریاست وجود میں آ سکے جو اپنے شہریوں میں علم کی گمن ذہانت اور ترقی کے لیے لاپہل کا ماحول پیدا کر سکے۔ یہ لاپہل ہی **Anarchy** ہے اور اس سے مراد معروف معنوں میں شراہیت نہیں ہے۔ غالب کے یہاں عقل جمالیات کی محرک کاری اور ہندوستان کی مذہبی فکر میں انسان دوستی اور اسلامی معاشرہ میں نظریہ توحید کے زیر اثر جماعت خدائی کیفیت موجود تھی وہی کیفیت مجموعہ اربابہ کے یہاں عمرانی اور جماعتی کلچر کے حراج سے پیدا ہوئی تھی۔

غالب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی فکر کی تجربیت پسندی اور مغرب کی سائنس و دست فکر کے خیر سے اپنی روایت حسن شاعری کے لیے میدان ہموار کیا اور کیا یہ قہج کی بات نہیں کہ غالب کی پندیرانی بھی اس نسل کے ذریعہ ہوئی جو مغرب زندگی کے طعنے سہتے سہتے بڑی ہوئی تھی۔ شاید اسی وجہ سے غالب کی اہمیت تسلیم کروانے کے لیے سر اس مسعود اور عبدالرشید بجنوری کی نسل کا شعور لازمی تھا۔ علی گڑھ کالج اور علی گڑھ کی قلمی تحریک پر مبنی اربابہ کی قلمی تحریک کے اثرات بذات خود ایک موضوع ہے۔ غالب اس تحریک کے تخلیقی سلسلے پر بھی غور و تھید ہونے کے ساتھ فکری سلسلے پر غور بھی تھے۔

غالب کی شاعری میں "آج" بلکہ "آئندہ" کا شعور کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا یہ رویہ ان کے ہم عصروں میں ناپید تھا۔ شاید اسی لیے غالب کے اشعار کے معانی پر ہر نسل اور ہر دور مختلف پہلوؤں کا احاطہ کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ جیسے زمانہ خود کو غالب کے اشعار کے قالب میں ڈھال رہا

تین آوازیں، تین لہجے

ماہِ فروری غالب کی وفات اور جوش کی ولادت کا مہینہ ہے۔ ہمارا مقصد ان ہر دو شعراء کے مابین تقابل نہیں ہے۔ یہ مہینہ ایک اور اہم شاعر کی وفات کے حوالے سے بھی یاد رکھا جائے گا۔ ہماری مراد جوش طبع آبادی سے ہے۔ ’انکار‘ کے صفحات میں ان تینوں شعراء کے بارے میں کچھ نہ کچھ رقم ہوتا رہا ہے۔ لیکن آج تک شاید ان تینوں کے بارے میں ایک ساتھ قلم اٹھانے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ یہ تینوں شعراء ایک ایجنکٹرم (Spectrum) کے مانند ہیں۔ غالب اردو کے پہلے جدید شاعر ہیں۔ جوش جتنی طور پر ان معنوں میں جدید ہیں کہ انہوں نے روایتی فکر کی بوسیدگی اور غنوت پر سب سے زیادہ شدت کے ساتھ وار کیے۔ جوش کی شدت پسندی صرف انہی حضرات پر گراں گزرتی ہے جو اپنے سماج کی پسماندگی کے باوجود تبدیلی اور ضمیر کے اٹل قوانین پر بند ہاندہ منے کے قائل نہیں ہو پاتے۔ یہ حضرات تاریخی شعور اور سماجی ارتقاء کا مذاق اڑاتے ہیں۔ ’مصیبتی گزشتہ ڈھائی سو سال کی تاریخ گواہ ہے کہ انگریز تاجروں نے کس طرح قطعی اور ٹھنکی ہتھیاردوں سے اس قدر وسیع دعوے پر مصیبت کو اپنے دام بکھر دفریب میں بکڑ لیا تھا۔ یہ حضرات ابھی تک ان ہتھیاردوں کی طلی اور فکری اساس سے اپنی آنکھیں دو چار کرنے سے مسلسل کترارہے ہیں۔ ان حضرات نے ازمنہ و سنی کے ”مداوس“ کے دینی علوم سے اجتہاد اور دنیوی علوم سے فکر جستجو اور ارتقاء کو منہا کر کے تھلیدِ محض کے بے جان اور لائینٹی گورکھ دھندے کو حوزہ جان بنانے کا عزم کر رکھا ہے۔ یہ حضرات ”لیزر ٹیکنالوجی“ (Laser Technology) اور ”ٹائیگرڈ الیکٹرونکس“ کے عہد میں بھی

۱۵۰ء سے مشترک کے سائنس دانوں پر فکر کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ علم و دانش کے میدان میں فکر و مہابت کا رویہ خاصا مشکوک ٹھہرتا ہے جو ایک عرصے تک قہرِ خلت میں پڑے رہنے کے باعث ترقی یافتہ اقوام کے لیے باعثِ مسرت بن جاتے ہیں جب کبھی ترقی یافتہ سماج میں علم دشمن لہر سر اٹھاتی ہے اس سماج کے اربابِ فکر پس ماندہ اقوام کی طرف اشارہ کر کے اپنے رجعت پسندوں کو بتاتے ہیں کہ اگر ترقی و ترقی و ترقی کا بھرپور طریقہ ہے تو پھر ایشیا اور افریقہ کے عہدِ استبداد (Age of Despotism) سے سبق لیا جائے جو آج تک موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں اور بجا کہتے ہیں کہ مشرقی استبدادیت کی شبِ تاریک کی ہنوز صبح نہیں ہو سکی ہے۔ ہم پر ایک طویل کراہتی ہوئی رات کا راج ہے جسے طول پر طول دیا جا رہا ہے اور یہ ایک ایسے طریقہ تعلیم اور طریقہ حکومت کے ذریعے جس کی فرسودگی مسلم اور ضررِ رسائی طے شدہ امر ہے۔ کیا وجہ ہے کہ سرسید روایتی طرزِ تعلیم کے خلاف سینہ سپر ہوئے تھے اور انہوں نے آج وہی حضرات جنہوں نے سرسید کی فکر سے پورا پورا فائدہ اٹھایا صرف اس لیے ان کے خلاف حاکمِ جنگ میں ہیں کہ سرسید کے فرمودات پر عمل پیرائی سے مسلم سماج میں صرف ایک ہی نوع کی اشرافیہ جنم لے سکتی ہے۔ ایک ایسی اشرافیہ جو جدید فکر سے آراستہ ہو اور ہمارے سماج کی غربت، تنگ دستی اور جہالت کو معاشی ترقی کی راہ میں حرا م کر دیتی ہو۔ سرسید جس اشرافیہ کا ہر اڈل دستہ تھے اسے تقدیر پرستی کے خلاف سینہ سپر ہونا تھا۔ اسے شرفِ انسانیت کے جذبے سے سرشار اور غیر شعوری طور پر بھی حقیقی جمہوری رویے کا عکاس ہونا تھا۔ لیکن جب ہماری سماجی اشرافیہ نے یہ دیکھا کہ سائنسی طرزِ فکر اور سماجی اونچ نیچ کے نظام ایک دوسرے کی ضد ہیں تو انہوں نے نوآبادیت کے خاتمے کے بعد زمامِ اقتدار پر اپنی گرفت پہلے سے زیادہ مضبوط کر لی۔ اس حکمتِ عملی کا واضح مقصد یہ تھا کہ قطعی نظام ہو یا حکومتی نظام..... معاشی نظام ہو یا سماجی وجہ بندئی ان میں سے کسی شعبے میں بھی تبدیلی نہ آ سکے۔

غالب ہوں یا جو جس یا فیض..... تینوں شعراء میں ایک وصفِ مشترک ہے۔ ان میں سے ہر ایک جدید فکر کا حامی ہے اور اس فکر کی عمل داری کو شرفِ انسانیت اور قومی و مقام کی بحالی کے لیے

لازمی قرار دیتا ہے۔ غالب کی شعری فکر بطور خاص 'مشغولی قاری' دہم' میں موجود فکر ہو یا جوش کی شاعری کا تمام تر انتخاب پسند لہجہ ہو یا فیض کا مجموعی رویہ ہو۔۔۔ جدیدیت ان سب شعراء کے لیے بمنزلہ ایمان کے ہے۔ غالب 'جوش' اور فیض کی شکل میں جدید فکر کے تین روپ تین لہجے سامنے آتے ہیں۔ غالب نے اپنی "مشغولی دہم" (کلیات غالب نول شوز ۱۹۲۵ء) میں جدید مہم کی بعض کتابوں کو بھروسہ کی حیثیت دی ہے۔ ان کی توجہ "مظاہر" سے زیادہ جوہر ہے۔ آخر وہ کیا قانونِ فطرت ہے جس کے ادراک سے بخیر معقول ٹیکنالوجی وجود میں آتی ہے۔ جوش نے ایک دوسری سطح پر اپنے سماج کی زبوں حالی کے اسباب اس طرز فکر میں دریافت کیے جو اس سماج کی دگرگونی اور نکلت و ریلکٹ کا سبب بناتھا۔ جدید فکر کے مطابق افراد کی مانند اقوام بھی قوانینِ فطرت کے تابع ہوتی ہیں۔ صرف وہی افراد اور اقوام سر بلند ہو سکتی ہیں جنہوں نے اپنی زندگیوں میں قوانینِ فطرت کے ادراک میں گزاری ہوں اور انہیں نافع پانا ہو۔

غالب نے جدید فکر کے لیے پرتھاک فضا مہیا کرنے کے لیے کام کیا تھا۔ جنگ آزادی کے دوران اجڑے دیاروں کے لیے پریچہ کرائی دور کی کوڑی لانا واقعتاً چاند پر پہنچنے کے محاذوں ہے۔ جوش جاگیردارانہ سماج کے پروردہ تھے۔ (کبھی کبھی اس کے خاتمے پر گر یہ بھی کرتے تھے) لیکن انہوں نے کم از کم نوجوان ذہنوں کو جاگیردارانہ رحمت اور انسانیت دشمن رویے کے خلاف تیار کیا۔

فیض نے ہر دو شعراء کے فکری رویوں سے ہٹ کر ایک نواہد پائی ملک کے بھے بھائے نل کلاس کے کان میں ایک محترم سی سرگوشی کی۔ غالب اور جوش کی خرد و جوشی اور انقلاب پرستی انقلاب سے عبارت ہے جبکہ فیض۔۔۔ یوں لگتا ہے کہ جیسے ہماری شاعری کے "نکاطِ بانگ" میں ایک انتھائی زندگی کی خواہش میں گرفتار ہیں۔ وہ افتادگانِ خاک کے لیے کچھ کر گزرنے کے لیے آمدگی کی فضا تیار کرتے ہوئے ملے ہیں۔ لیکن یہ محسوس ہوتا ہے جیسے یہ خواہش بھی مقتدر طبقہ کے لیے کوئی "سناہ" ہو۔ جب جائز اور معقول خواہشیں "گناہوں" کا روپ دھارنے لگیں تو اپنی ذات سے بھی ڈر گئے لگتا ہے۔

ذرِ غور سمجھئے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ ہماری بنیادی خواہشیں اس درجہ پامال ہو چکی ہوں یا پامال کی جا رہی ہوں کہ ہم ایک دوسرے سے اپنے ”ہونے“ پر سادہ کروانے کے خواہش مند بن چکے ہیں۔

غالب، جوش اور فیض کی شاعری نہ صرف زندگی کی شاعری ہے بلکہ زندگی اور انسانی عظمت میں ایک رشتے کی تلاش سے مماثلت کا نام بھی ہے۔ ادب کے شعبے میں مماثلت کی تلاش ایک ایسا تخلف ہے جو شعوری یا غیر شعوری طور پر جاری رہتا ہے۔ ادب نہ صرف زندگی کے بارگاہ ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنی تھقیقات کے ذریعے زندگی کے بعض ایسے گوشوں کو اجاگر کرتے ہیں جو عام آدمی کے تجربات سے مطابقت رکھتے ہیں لیکن ایک عام آدمی اور ادب کے مابین بنیادی فرق یہ ہے کہ ادب بالحق ہوتی زندگی کو تاریخی تناظر میں دیکھنے کی کوشش کرتا ہے اور اسی لیے اس کی تحریر میں حزن و ملال یا سرمستی کے جذبات جاری و ساری ملتے ہیں۔ گور کی کی ”ماں“ صرف حقیقت پسندی کی انجیل ہی نہیں بلکہ زندگی کی حاضرات آزمائشوں کی جانب ایک طبع اشارہ بھی ہے اور اس طرح یہ ایک ایسے مستقبل کی خواہش کا پیش خیمہ بن جاتی ہے جو ایک ہجر انسان کو جنم دے سکے۔ حقیقت پسندی بذات خود مستقبل آفرینی کی کوئٹہ سے پھرتی ہے۔ عہدِ گزرے ہوئے وقت کے بارے میں حزن و ملال کے جذبات کے پس پشت زمانہ حال کی با مقصد تفکیر لٹو کا جذبہ موجزن ہوتا ہے۔ جب تک ادب اس فریضے سے عہدہ برآ ہوتے رہیں گے وہ اپنے ساتھ اور اپنے دور کے ساتھ انصاف کر سکیں گے۔

کراچی میں ماضیِ قریب میں ہونے والے نسلی اور لسانی فسادات گواہ ہیں کہ ہمارے یہاں ابھی تک ازمندہ و سلی کی قبائلی نوعیت کا فرما ہے اور ہم صحیح طور پر انسانی شرف کی بالادستی کے قائل نہیں ہو سکے ہیں۔

غالب، جوش اور فیض پر کیا محضر ہے۔ ہر باخیر ادیب اعلیٰ آدمیوں کا پرستار ہوتا ہے اور جہاں جہاں ان آدمیوں کی شکرانی ہے وہاں غالب، جوش اور فیض کی انسان دوستی ایک ایسے عینارہ نور سے مماثل ہے جو تاریک ذہنوں اور تاریک راستوں کو بصورتِ منور کرتی رہے گی۔

غالب اور فیض: ایک سلسلہ خیال کے دو نام

فروری دو مختلف النوع اسباب کی بنا پر غالب اور فیض احمد فیض کا مہینہ ہے۔ غالب نے اس ماہ اس دنیا کو خیر باد کہا تھا اور فیض نے اس میں جہانِ آب و گل آباد کیا تھا ”خیر باد“ اور ”آباد“ کے یہ دو برس نچانے کس کس وجہ سے یاد رکھے جائیں گے لیکن ولداؤ گانہ اردو ادب غالب ہی سے نئے دور کی پہلی کرن کا سراغ پاتے ہیں اور فیض بلا شک و شبہ علامہ اقبال جیسے دانائے راز کی شاعری کے پہلے اور دوسرے دائرے..... ”ہندوستانی قوم پرستی“ اور ”ملت اسلامیہ“ کے بعد نئی نوع انسان کے دائرے میں ان کے شریک کار ہو جاتے ہیں۔ اقبال جن دائروں کے چہ جاتی اور نگری مورث تھے۔ فیض اس میراث کے نہ صرف ایک کھلی فخر وارث ثابت ہوئے بلکہ وہ اسی وراثت کو خزانہ جاس بنا کر غالب تک پہنچے۔

غالب نے کہا تھا۔

”میں عنفلیپ کلشن نا آفریدہ ہوں“

فیض کا دور غالب نا آفریدہ کا چہرہ ہوتے ہوئے بھی شبِ گزیدہ کی کاغذکار ہو چلا ہے۔ ویسے تو فیض احمد فیض اردو میں فارسی روایت کی شاعری کے آخری بڑے شاعر تھے لیکن وہ ذاتی طور پر اقبال کے مقابلے میں غالب سے زیادہ قریب تھے۔ اقبال اپنی نظم ”طلوع اسلام“ میں جسے انہوں نے ۱۹۳۳ء کے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں سنایا تھا۔ فرماتے ہیں۔

سرخِ چشمِ مسلم میں ہے نیساں کا اثر پیدا

خلیل اللہ کے دریا میں ہوں گے پھر غمر پیدا

اگر مٹنوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ سدِ بزارِ انجم سے ہوتی ہے بحرِ پیدا
اور اس کے بعد وہ اس منزل پر آتے ہیں۔

پے پے ہے چہ رخِ نیلیِ قام سے منزلِ مسلاں کی
ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے

مکلاں قافیٰ نکلیں غانیٰ ازلِ تیرا ابدِ تیرا
خدا کا آخری پیغام ہے تو جادواں تو ہے

وہ اپنی ملت کو متنبہ کرتے ہیں کہ مغربی تہذیب کی چکا چوند سے مرعوب ہونے کی
ضرورت نہیں ہے چونکہ یہ تہذیب اندر سے کھوکھلی ہے۔

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صنائی مگر جھوٹے نگوں کی ریہہ کاری ہے

وہ حکمتِ ناز ہے جس پر غرورِ مندانِ مغرب کو
ہوس کے مہچہ ٹٹوئیں میں تیغِ کارِ زاری ہے

تہذیب کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی پتا سرمایہ داری ہے

فیض احمد فیض جیسی طور پر اقبال کی اس نظم سے بے حد متاثر ہوئے تھے اور انہوں نے
خاص طور پر فکرِ اقبال میں مغربی سامراج کی تنقید سے متعلق ہوتے ہوئے اپنی شاعری سے
سرمایہ دارانہ تمدن کی جاہِ کاریوں کے خلاف آواز اٹھائی انہیں محبت جیسا سادہ جذبہ بھی اس
تہذیب کے حلق سے آلودہ نظر آیا۔ یوں معلوم ہوا کہ جیسے اس دور میں انسان کے لیے سب
سے مشکل کام انسان رہ جاتا ہو۔ سرمایہ دارانہ نظام میں جاری و ساری احساسِ بیکارگی نے
انسان کی محنت کو کاغذی خریدے میں سہل کر کے رکھ دیا ہے اور یہ وہ شے ہے جس کی خریداری

آجر کو قدر زائد (Surplus Value) کا غائب ہونا جی ہے۔ اس غائبانہ روش کے اثرات ہر سو پھیلتے چلے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ ہماری مذہبی تاویلات، ہمارا کلچر، ہماری حدود، ہمارا سیاست اور ہمارے نوجوان کے روزگار یا بے روزگاری کے مسائل بھی قدر زائد کے عین الاقوامی غاصبوں کی ریٹرو دوانوں کے سبب الجھتے چلے جاتے ہیں اور یہ وہ صورت حال ہے جس میں ہمارے جسے میں صرف "ہونے" کے الزام کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہتا۔ افسوس کہ مغربی کڑے میں بڑھاپا بھی جوان ہو سکتے کی آرزو میں کٹ سکتا ہے۔ لیکن ہماری جوانیاں بھی قفل از وقت بڑھاپے کی زد میں ہیں۔ معاملہ حرارے (Calories) بچہ ہونے کا۔ ہے اور حرارے بے روزگاری ضمانت سے بچہ ہوتے + جبکہ روزگار کے مواقع عالمی یک کی "غائب" ہر انہوں کے تابع ہیں اور بلا غلک و شبہ تا کافی ہو کر رہ گئے ہیں۔ عالمی مالیاتی نظام مغرب کی پانچ سو کثیر الاقوامی کمپنیوں کے سربراہوں کی "مختلی حکومت" کا دوسرا نام ہے۔ غالب نے کہا تھا کہ۔

اب میں ہوں اور ماتم یک شعر آرزو
توڑا جو تو نے آئندہ قشال دار تھا

اور پھر درج ذیل شعر میں "طرح دیگر" کے قیاب ہے:

بیاتکل طعنا غم دے در ساغر اندازیم
غلب راستف بدکا غم و طرح دیگر اندازیم

اور پھر وہ یہاں تک پہنچے۔

آئین برہمن چ نہایت رساندہ ایم
غالب چاکر شیوہ آذر لکیم طرح

غالب کا کتابت کی پہنائیوں کا بخوبی اندازہ رکھتے ہیں۔ اسی لیے وہ ہم سے جس تک و تاز کا مطالبہ کرتے ہیں وہ اپنی جگہ بڑی انوکھی ہے۔

سراسر تاتھن کوشش بہت یک عرصہ جواں تھا
ہوا ذوالمانہ کی سے وہ رواں کی فرق منزل کا

اور اس کے بعد وہ محل پر اور باپ محل و محلہ کی طرف سے پہرے بٹھانے کے خلاف
بڑے روز الحاح میں احتجاج کرتے ہیں۔

دہی شاہراہ اودھام بجز آں سوئے رسیدن
تری سادگی ہے غافلِ در دل پہ پاسانی
اور وہ اس لیے کہ ابھی ”پابنگی رسمِ دروہ عام“ بہت ہے۔
ہیں اہلِ خرد کس روشِ خاص پہ نازاں
پابنگی رسم و رو عام بہت ہے

ذرا غور فرمائیے کہ کیا فیض اور غالب کے یہاں دروہ رواں سے شکایت اور ان کی وجہ ہی
سے داغ داغ اچھلا اور پابنگی رسم عام کی خفتناک حتمائیں مشترک نہیں ہیں۔ کیا فیض احمد فیض
کے یہاں ایک ایسی کج بہار کی حتمائیں ملتی جو نفس رنگ و بو سے مہارت نہ ہو۔

واں پر فشانِ دامِ نظر ہوں جہاں آسہ
صبح بہار بھی نفسِ رنگ و بو نہ ہو

یوں لگتا ہے کہ غالب کا تصور کائنات اس قدر کائناتی تھا کہ اس کے تصویری سے تحلیل
کے نہ مل جاتے ہیں۔

کیا تنگ ہم ستم زدگان کا جہان ہے
جس میں کہ ایک 'بیضہ' سور آسمان ہے
نہ پوچھ و سچجئے خلیہ جنوں غالب
جہاں یہ کاسے گردوں ہے ایک خاک انداز

شاید اسی وجہ سے اقبال نے غالب کے بارے میں کہا تھا۔

تیرے ہونے سے دل انساں پہ یہ روشن ہوا
ہے پرنورِ تحلیل کی رسائی کا کہا

یوں لگتا ہے کہ انسانی زندگی میں تبدیلی کی خواہش اور تبدیلی کے ذریعے انقلاب کی خواہش انسان کے عشق صادق پر منحصر ہے۔ صرف ایک ایسا عشق ہی جو سراسر عقل بن چکا ہو اور عشق و عقل کے مابین جملہ امتیازات کا خاتمہ کر چکا ہو اس مطلوبہ قوت متحرک کا ضامن بن سکتا ہے جو پیاؤوں کو ہلا کر رکھ دے۔ ورنہ بقول غالب۔

بقدر حوصلہ عشق جلوہ ریزی ہے

وگرنہ خانہ آئینہ کی فضا معلوم

فیض نے غالب کے تصور کائنات کی دستوں کو زمانہ حال کی علمی اساس تصور کیا ہے اور انہوں نے تصوف کی روایت میں عشق کے مقام کو ایک ہامنی سماجی انقلاب کا مرکزی نکتہ بنا دیا ہے۔ غالب پابنگلی رہ وسم عام کے عکس خلاف تھے۔ صحیح معنوں میں روشن خیال اور انسان دوست شاعر تھے اور اسی لیے شیوہ آذری میں پناہ ڈھونڈنے پر مجبور تھے۔ وہ جاگیرداری کے عہد میں انسانی ذہن کے حوالے سے کامل جمہوری طرز فکر کے تعجب تھے تاکہ انسان اپنے دور کے علم کی بنیاد پر اپنے مسائل کا حل تلاش کر سکے۔

فیض احمد فیض نے غالب کے تتبع میں استحصال سے عاری جس سماج کا خواب دیکھا تھا وہ ہمارے یہاں ابھی تک ایک خواب ہی ہے ہر چند کہ خشک کن خواب کے جڑے اب اس حدت سے ہو رہے ہیں کہ اب وہ خواب بھی سوائے نشان بننا چاہا ہے؟

”فغانِ غالب“۔ ایک مطالعہ

اگر میں نے بریکیف نرنگز اراحمہ کی تصنیف ”فغانِ غالب“ کا مطالعہ نہ کیا ہوتا تو میرے ذہن میں غالب کی شاعری پر ”غالب کی طرفداری“ کے اس پہلو کو نہ یاد و اجیت دینے کا خیال نہ آتا جسے میں اب زیر بحث لا رہا ہوں۔

”غالب صدی“ کے موقع پر شائع شدہ اپنے مضمون میں جس سہ ماہی ”آرڈو“ میں شائع ہوا تھا، میں نے غالب کو دور جدید کا Harbinger قرار دیا تھا اور وہ بھی اس بنا پر کہ انہوں نے سلطنتِ انگلیشیہ کو ہندوستان کا مقدر خیال کر لیا تھا۔ جب علم اور روشنی کی کمی کے باعث جہل اور ظلمت عام ہو جائے اور ایک طاقتور حریف بھرپور طاقت کے ساتھ اس ”علامت“ کو بھی اپنے اقتدار اعلیٰ اور ہندوستانی رعایا کے درمیان پڑے پردۂ التباس کو چاک کر کے درمیان سے نکال چکے تو پھر باقی کیا رہ جاتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ غالب شاعر ہونے کے باعث۔ انگریزوں کو صاحبانِ اقتدار اعلیٰ مان سکتے تھے۔ مضمون کی وصولیابی کا مسئلہ ہو یا Hurrah Parades میں ردۂ سا کے ساتھ بیٹھنے کی خواہش ہو آ غر وہ بادشاہِ وقت سے کیا حاصل کر سکتے تھے؟ یہی خیال سر سید احمد خان کا بھی تھا جنہوں نے ”آثارِ مصداقہ“ کے دوسرے ایڈیشن میں ۱۸۰۳ء میں جزل ایک کے دہلی میں فاتحانہ داخلہ سے سلطنتِ برطانیہ کے دور کا آغاز کر دیا تھا۔

میرا خیال ہے کہ سر سید احمد خان غالب کو اپنے وقت کا Genius تصور کرتے تھے اور جس طرح غالب نے ”آئین اکبری“ کے صحیح شدہ ایڈیشن کی اشاعت پر تقریباً سہ ہفتاب کیا تھا اور اس کے بجائے انگریزی دور کو انسانی تہذیب کے ارتقا کی علامت قرار دیا تھا۔ اس کے بعد

یہی کہا جاسکتا کہ ”غالب“ محض سرسید کے لیے ”بچا“ ہی نہ تھے بلکہ ان کے نگری رہبر بھی تھے۔
 ”غفلان غالب“ میں انگریزی ملاقات سے مرعوبیت کے بجائے اس آبھرتی ہوئی ملاقات پر
 کبیدہ خاطر کی اور اپنی تہذیبی قدروں سے بیار پر اس درجہ دور ہے کہ یوں لگتا ہے کہ پینڈو ولم متفاد
 سمت میں محکوم چکا ہے۔ غالب کے بارے میں ایک انداز خیال یہ بھی ہے کہ وہ انگریزوں کے
 طرفدار اور حاشیہ بردار تھے اور ان کے خلاف سوچ بھی نہ سکتے تھے۔ یہ بات بھی خاصی حذت
 لیے ہوئے ہے۔ میرا خیال ہے کہ کچھ ان دو انتہاؤں کے درمیان ہے۔

چلیے ہم ”غفلان غالب“ میں بریگیڈیئر گلزار احمد کے نقطہ نظر پر غور کرتے ہیں جسے علی گڑھ
 تحریک کا فیضان مانا جائے۔ جس نے غالب شناسی میں ہر اول دست کا کام کیا ہے۔ سرسید احمد خان
 ہوں یا سید محمود ہوں یا اس مسعود سب ہی نے علی گڑھ کے نامور ساتھ اور طلباء کے علاوہ غالب
 شناسی کے ایسے قلمی روشن کیے ہیں کہ اپنے دور میں ذوق اور سوسن کے سامنے نظر انداز کیے جانے
 والا غالب اور سرقہ تو اور اور فارسی شاعروں کے متعدد اشعار کے مترجم کے اثرات سننے والا
 شاعر۔ بلا خزاں درد کا سب سے اہم شاعر قرار پاتا ہے۔

”غفلان غالب“ ایک فوجی دانشور کی تصنیف ہے جس نے غالب کو انگریزوں کے خوشامدی
 کی حیثیت کے بجائے ایک عارف کی حیثیت سے دیکھا اور انہیں مسلم ہندوستان کی ثقافت اور
 تہذیب کا عاشق قرار دیا ہے۔ ایک فوجی کے قلم سے اس نوع کے ادیب پر تعجب ضرور ہوا چنانکہ اس
 سے جنگ عظیم دوم میں برطانوی ہند کی تری فوج میں شامل بعض ہندوستانی افسروں میں موجود
 جذبہ آزادی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ بریگیڈیئر گلزار نے تحریک آزادی سے متعلق اپنے جذبات پر
 اپنے انگریز افسر جرنل سر وی Gen. Masservey کی نارسنگی کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہی وہ
 جرنل سر وی ہیں جو بعد میں پاکستانی تری فوج کے کمانڈر انچیف مقرر ہوئے تھے اور انہوں نے
 بعد میں بریگیڈیئر گلزار احمد سے اپنے سابقہ رویہ پر معذرت بھی کی۔

خیر آپ معذرتہ بالا تذکرہ کو نظر انداز کریں اور یہ دیکھیں کہ غالب کو ایک محب وطن مسطربی
 تہذیب سے نکھر بیڑ اور اپنی تہذیب سے ٹوٹ کر محبت کرنے والے شاعر کے طور پر کس طرح
 سمجھا جاسکتا ہے۔ بریگیڈیئر گلزار نے درج ذیل اشعار اور اس قبیل کے دوسرے اشعار سے
 دلچسپ نتائج اخذ کئے ہیں۔

نہ گل نغمہ ہوں نہ پردہ ساز
میں ہوں اپنی گلست کی آواز
اے ترا غمزہ یک قلم انگیز
اے ترا عظم سر بسر انداز
ڈھونڈے ہے اس مفتی آتش لہس کو جی
جس کی صدا ہو جلوہ برق فنا مجھے

مندرجہ بالا اشعار سے شاعر کی جس ذاتی حالت کی طرف اشارہ ملتا ہے ان میں غالب کے بارے میں اس خیال کی حرید تائید ہوتی ہے۔ غالب سلطنت مظلیہ کے زوال پر نہ صرف کبیدہ خاطر تھے بلکہ وہ خود ہندوستان کی ”گلست کی آواز“ تھے۔ حقیقت تو یہ ہے وہ گلست خوردہ ہندوستانوں کے ساتھ تھے نہ کہ فتح یاب غیر ملکوں کے ساتھ اور چاہے تھے کہ ہندوستانی اپنی کمزوریوں کے دواے کے لیے بھرپور کوششیں کریں۔ غالب اردو نثر کے حراج کو اس صنفِ سخن کے لیے لازم و ملزوم سمجھتے تھے۔ اس لیے انہوں نے اس صنفِ سخن کے پیرائے میں کہا جس کے لیے اس صنفِ سخن کے رنگ میں رنگا جانا ضروری تھا۔

فنی نہیں ہے بار و ساغر کہے بغیر

لیکن اے ترا عظم سر بسر انداز ”مفتی آتش لہس کی صدا کا جلوہ برق فنا ہونا یا غالب کے لیے اُن کی دنیائے آب و گل کا ”زمین سے آسمان تک سو نغموں کا باب ہونا“ واضح اشارے ہیں کہ یہ شعری احساسات ایک ایسے شاعر کے ہیں جو ہندوستان کی سیاسی طاقت کے خاتمہ پر افسردہ تھا۔

ایک زمانہ ہوا کہ ایمریٹ ڈیولفانت Everett W. Knight کی تصنیف

Literature Considered as Philosophy (Routledge & Kegan, Paul London, 1957) نظر سے گزری تھی۔ اس کتاب کے مصنف نے

سارتر کے ادبی اثر پاروں کو وجودی فلسفہ کے ایک ایسے تناظر میں دیکھا ہے جب انسان خدا کے وجود کے احساس سے آزاد ہو چکا ہے اور انسان واقعات اور مناظر میں اپنے احساسات کو اس طرح منعکس کرتا چلا جاتا ہے کہ حوالت وجودی فلسفیوں نے طویل نثر پاروں میں کئی قصبی و دیہات شاعریا

فکشن نگار اپنے ظاہر ظہور پر محسوس احساس کے چند حرفی فریم میں ادا کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ ایجوکیشن ٹائٹ نے اس طرح لکھا جیسی ادب کی مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ شاعر کے شعور اور فکشن نگار کے خیالیہ میں چیزیں مافیہ نقبہ کچھ اور ہوتی ہیں اور اپنے خارج میں کچھ اور تخلیق کار کا علاقہ ان نظر نہ آنے والے احساسات سے ہوتا ہے جن میں ایک عہد کے فلسفہ کو جیا جاتا ہے۔ یعنی حقیقت اور تجرباتی **experimental** حقیقت کے مابین بعد کا سمجھنا ادب اور ادب قاری کا بنیادی وظیفہ ہے۔

ظاہر ہے کہ: یہ عالم کہتے ہیں۔

جلوہ زار آتش و دوزخ ہمارا دل سہی
تھو شور قیامت کس کی آب و گل میں ہے

سادگی پر اس کی مر جانے کی حسرت دل میں ہے
بس نہیں چلا کہ پھر تھو کب قاتل میں ہے

تو پھر بھی حقیقت سامنے آتی ہے کہ اب آتش و دوزخ 'تھو شور قیامت' آب و گل اور کب قاتل کے معانی یکسر بدل جاتے ہیں۔

اور یوں لگتا ہے کہ انگریزی تسلط پر صغیر کے مسلمانوں کے لیے 'شور قیامت کی صدا' نہیں بلند کر رہا تھا اور عالم کی زبان کو ایک مجبور کی **Psycho Linguistics** کے حوالہ سے دیکھنا چاہیے جس میں مظلومت **Deceptive Language** کے ذریعہ اپنا اظہار چاہتی ہے۔ ممکن ہے کہ فیض احمد فیض کے یہاں اس زبان کے استعمال کے لیے اس قدر مجبوری نہ ہو۔ شاید وہ فن کے تقاضوں کو اصل صورت حال کی عذرت پر ترجیح دے رہے ہوں اور اپنی شعری زبان کے استعمال میں "خود بخود" ہوں لیکن عالم کے یہاں یہ سب کچھ مجبوری کے ذیل میں آتا ہے۔ فیض احمد فیض اگر نیاز حیدر یا حبیب جالب کی زبان میں مافیہ الضمیر بیان کرتے تو اس سزا کے مستوجب نہ ٹھہرتے جو عالم کے لیے ناگزیر تھی۔ شاید اس لیے کہ عالم کے زمانہ میں انگریزی اقتدار کے خلاف سوچنا بھی قیورری جرم تھا جبکہ فیض احمد فیض کے زمانے میں بھگت سنگھ انگریز دوا خسرانے کی دلیل گاڑی پر ہم پھینک کر بھی اقبال جرم کی اہت رکھتا تھا اور اس کی حمایت میں جگہ جگہ جلوس نکلتے اور جلے ہوتے تھے۔

اقتدار کا بھی اچھا مخصوص دور عروج و زوال ہوتا ہے۔ غالب کا قلع ایسٹ انڈیا کمپنی کے عہد عروج سے ہے جب سب کچھ وہی ہو سکتا تھا جو کمپنی بہادر چاہتی تھی۔ کمپنی کی سینہ زوری کا قلعہ عروج ۱۸۵۷ء کی شورش عظیم تھی جس کے بعد ہی ۱۸۵۸ء میں حکومت برطانیہ نے ہندوستان کی حکومت کو اپنے براہ راست انتظام و انصرام میں لے لیا۔ غالب کی زندگی نے براہ راست برطانوی اقتدار کے دور کے صرف گیارہ سال دیکھے ہر چند کہ ۱۸۶۱ء کا انڈین کونسل ایکٹ "نمائندہ حکومت" کی منزل سے اور نمائندہ حکومت (Representative Govt.) کا تصور ذمہ دار حکومت (Responsible Government) اور ذمہ دارانہ حکومت (Responsible Government) کے تصورات سے بہت دور تھا۔ لیکن یہ ضرور ہوا کہ جن مہاراجہ پنپال نے "غدر" کے زمانہ میں غالب کی حیثیت کا ذکر کیا تھا وہ انڈین کونسلوا ایکٹ (Indian Council's Act) کے تحت منتخب نمائندوں میں سے ایک تھے۔ جو سب کے سب اکثریتی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے۔

اقتضائی امر ہے کہ یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے سر سید احمد خان کا ماتھا ٹٹکا اور انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ جب Nomination کے اصل کے تحت سو فیصد غیر مسلم نامزد کیے جاسکتے ہیں تو پھر انتخابات کے تحت تو تین چوتھائی غیر مسلم ہی منتخب ہوں گے اور اس طرح مسلمان ایک طرف انگریز ی پٹلی اور دوسری طرف اکثریتی بنگی کے پانوں کے درمیان پس کر رہ جائیں گے۔ اس رائے سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن ۱۸۵۷ء کے خون آشام دور کے بعد شکست خوردہ اور بھروسہ مسلم رہا نہیں گئے اور کیا توقع کی جاسکتی تھی؟

غالب نے انگریز ی اقتدار کی شعلہ سامانیاں اپنی آنکھوں سے دیکھی تھیں۔

دیکھتے تھے ہم چھٹم خود دو طوقان بلا

آجہاں شعلہ جس میں یک کب سیلاب تھا

اس لیے قیاس غالب یہ ہے کہ غالب کے شععار کی درجنوں Images برطانوی جاوہ

جلال پر عمل کی Images ہیں جو غالب کو اردو کا وہ پہلا شاعر بنا دیتی ہیں جسے بیرونی استبداد کے سامنے حساس فنکار کی بے ہمتی و بے بسی ہی سمجھا جاسکتا ہے۔

داں خود آرائی کو تھا موتی پرونے کا خیال

یاں بھوم انک سے تارنگہ نایاب تھا

ان دو اشعار کے بارے میں بریگیڈنگز اراحمہ کہتے ہیں۔ لوگوں اور بندوبست کی گولیوں کو جن جن کر رکھنے کو موتی پرونے کی تشبیہ دنیا حقیقت کے از حد قریب ہے۔ اس پر بیس سالانہ (Hurrah Parade) پر بایں کہیے کہ اسے دیکھنے اور اس سے حظ حاصل کرنے کے لیے دہلی زما سے اُمید کی جاتی تھی کہ وہ لوگ اپنی اپنی سوار یوں میں بہترین پوشاک زیب تن کیے موجود ہوں اور پر بیڈ کے بعد کشتربہادر کی خدمت میں ڈائی جنس کریں یا کم از کم مبارکباد تو ضرور پیش کریں۔ کشتربہادر دروازے اور مکان کے درمیان خاصا فاصلہ ہوا کرتا تھا۔ شنید ہے کہ یہ فاصلہ شرقاتکے پاؤں ملے کرتے تھے۔ اس پر بیڈ کو دلچسپ بنانے اور چشم و گوش دونوں کو حظ عطا کرنے کے لیے فوجی جینڈ بھی حاضری میں ہوتے تھے۔ جینڈ کی ذمہ داری تھی کہ شہنشاہ معظم God Save the King or Queen کی ذمہ داری کے لیے بھائی جاتی تھی۔ غالب نے اس سہاں کو بھی ضابطہ تحریر میں لے آئے تھے۔

واں بھوم نقد ہائے ساز عشرت تھا اسد

خانچہ غم یاں سر چار نفس معزب تھا

ایک اور شعر دیکھئے۔

فرش سے تا عرش واں طوقاں تھا موج رنگ کا

یاں زمین سے آسمان تک سوتھن کا باب تھا

اور اگر دوج شعر میں ”سیلاب بلا“ کی شمال پر غور کیا جائے تو اس میں کیا شک ہے کہ یہ

”سیلاب بلا“ ہمہ دم وسیع تر ہونے والا Colonialism ہے جسے غزل کی خوبصورت زبان

میں بیان کرنے ہی میں غالب کی انفرادیت پوشیدہ ہے۔

جنہیں غالب کے اشعار میں معانی نظر نہیں آئے اگر وہ ان اشعار کو ”کشتیجان استبداد“

کی آنکھوں سے دیکھیں تو پھر وہ ”سایہ افقی“ میں بھی بہت کچھ دیکھ لیں گے اور

تج دو کف کف پلب آتا ہے قافل اس طرف

مژدہا دایے آرزوئے مرگ غالب مژدہا د

تو پھر غالب کا رد تو گریبان تک ہی چل سکتا تھا۔

یہ لانا سچ سے غالب کیا بھرا اگر اس نے خدمت کی

تھارا بھی تو آخر زور چلا ہے گریباں پر

میں سمجھتا ہوں کہ بریگیڈر گلزار احمد صاحب سے آریائی اور دراوڑی نسلوں کی نفسیاتی گہروں کے بارے میں اختلاف کی پوری گنجائش ہے۔ جو صدر ایوب کے بارے میں ان کی تصنیف سے عیاں ہوئی۔ اتفاق سے میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو دراوڑی نسل کی جمالیات اور ان کی شہرہ آفاق کلاسیک Kurul کو برصغیر کی جمالیاتی فکر کا اعلیٰ تخلیقی جوہر سمجھتے ہیں لیکن بریگیڈر گلزار نے ”فغان غالب“ میں غالب کی شاعری کو جس انداز میں دیکھا ہے متعدد غالب شناسوں نے اُن سے ملتی جلتی نگاہوں سے دیکھا ضرور ہے لیکن غالب کی Images میں ایک محکوم شخص کے کرب کا جس طرح اندازہ لگایا گیا ہے اس میں ملے گئے اس سابق طالب علم نے برطانوی راج کے Hurrah Parades کے پس پشت نفسیاتی جنگ کے قابل اعتنا اشارے کیے ہیں۔

ہاں اس قدر ضرور ہے کہ بریگیڈر گلزار احمد نے غالب کا اُسی طرح دفاع کیا ہے جس طرح ایک اور ایوب نے دکن کی شاعری میں از اول تا آخر متصو قانہ رنگ تلاش کر لیا ہے۔ اس رنگ میں بعض اوقات خالق کائنات کے ساتھ ایسی شواہیاں بھی تصوف کی آڑ میں مہاجر سمجھ لی گئی ہیں جس کے بعد بس یہی کہا جاسکتا ہے۔

جو چاہے آپ کا دشمن کرشمہ ساز کرے

مقام تعجب ہے کہ ایک طرف غالب کے بارے میں یہ خیال ہے کہ اس کا سارا زور بیاں انگریزوں کی دکالت اور اپنی مدافعت میں صرف ہوا اور دوسری طرف غالب کے درج ذیل اشعار۔

یہ تختہ آدمی کی خانہ ویرانی کو کیا کم ہے
ہوئے تم دوست جسکے دشمن اُسکا آسمان کیوں ہو

بریگیڈر صاحب اس شعر کا مطلب یوں بیان کرتے ہیں۔

آسمان کا دشمن ہونا فلک کی رفتار کا انسان کی تقدیر کے خلاف حرکت کرنا اور گنبد نیلگوں کا نیلی آنکھوں والوں کی طرح آنکھیں پھیر لینا تقدیر کے بدل جانے سے کم نہیں ہوتا مگر ان مخالف سمت سفر کرنے والے لشکروں سے برتر لشکروں انگریز کی بہ اعتبار دوہتی ہے۔
صرف یہی نہیں درج ذیل شعر ملاحظہ فرمائیے۔

ابن مریم ہوا کرے کوئی
میرے دکھ کی دوا کرے کوئی

بریکیزر صاحب کہتے ہیں "انگریز کو مریم کا پرستار کہا گیا ہے۔ ابن مریم بناروں کو اشاروں سے ہندوستان کو دیا کرنے تھے مگر ابن مریم کا پرستار بلند بانگ دھوڑوں کے باوجود کسی کو صحت نہ دے سکا۔ ممکن ہے کہ اس نے اور بناروں کو صحت دی ہو مگر اس نے عالم کی قوم یعنی مسلمانوں کو صحت دینے سے انکار ہی کیا۔ عالم بھر کیوں نہ شکایت کرتا۔"

عالم کے چند اشعار کے بارے میں بریکیزر صاحب کی تشریحات نمونہ مثلاً ازخودارے کے طور پر ہیں اور نہ "فغان عالم" میں وہ سب کچھ ہے جو قاری سے تخلیق کار کے دیئے گئے ممکنہ معانی پر غور و تنقیح بھر داسکتا ہے۔

شاید اسی لیے درجنیہ دوائف نے چالیس کی دہائی کو Dictatorship of the Readers کا دور قرار دیا ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ وہیے Derridal نے اس ڈکٹیٹر شپ کا یہ مطلب لیا کہ تشریح شعر کو قیاسی یا ٹیٹلی نہ کہا جائے بلکہ ریاضی کی طرح متخالف اور متضاد معانی کے جوڑوں سے اصل حقیقت آشکارا کی جائے۔ دیکھئے عالم پر اس ملک تنقید کے سان پر چڑھنے سے کیا گزرتی ہے۔ یہ مکتب زبان کو ناقابل اعتبار ماننا ہے اور تخلیق کار کی اصل نیت تک پہنچنا چاہتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ عالم کی شعری زبان بڑی حد تک خود Deconstructed Version ہے۔ اسے مزید ساخت فکری کی حاجت نہیں ہے۔

توقیت غالب

(مرتبہ کالی داس گپتا رضا)

غالب کے دادا میرزا قان بیگ خان کی سرحد میں ولادت
 غالب کی دادی کی ولادت۔ مقام ولادت نامعلوم
 میرزا قان بیگ خان غالب کے دادا کی سرحد سے ہندوستان
 میں آمد احمد شاہ ابدالی کے تیسرے حملے (دسمبر ۱۷۵۱ء تا مارچ
 ۱۷۵۲ء) کے بعد لاہور میں الملک کی وفات ۳ نومبر ۱۷۵۳ء سے
 پہلے۔ وسط ۱۷۵۳ء تک لاہور میں رہے۔ عالمگیر ثانی کے عہد میں
 جز ۲ جون ۱۷۵۳ء سے شروع ہوتا ہے دہلی پہنچے۔ چندے تلاش
 معاش میں سرگرداں رہے۔ پھر شاہ عالم کی شہزادگی کے عہد میں جو
 ۳۳ اپریل ۱۷۵۶ء سے شروع ہوتا ہے شاعری ملازم ہوئے۔
 بعد از مئی ۱۷۵۷ء جب شاہ عالم نے دہلی کی طرف کوچ کیا تو نجف
 خاں کو بھی لاہ آباد سے فوج کا سردار بنا کر اپنے ساتھ کر لیا۔ یہیں
 سے عہد نجف خانی شروع ہوتا ہے اور انہی دنوں میں قان بیگ
 خاں نے نجف خاں کی ملازمت قبول کی۔ بعد میں مستغنی ہو کر
 مہاراجہ جے پور کے یہاں نوکری۔ آکرے میں قیام

۱۷۳۰ء (قیاساً)

۱۷۳۶ء

۱۷۵۲-۵۳ء

۱۷۵۸-۵۹ء

۱۷۶۳ء (قیاساً)

۱۷۶۵ء (قیاساً)

غالب کے دادا میرزا قان بیگ خاں کی شادی
 غالب کے والد عبداللہ بیگ خاں کی دہلی میں ولادت

- غالب کے چچا نصر اللہ بیگ خان دو آور چچاؤں (نام نامعلوم) اور تین چھوٹیوں کی ولادت اٹھارہ ہے کہ انہی بارہ حیرہ سالوں میں ہوئی ہوگی۔
- ذوالفقار اللہ ولد نجف خاں کا انتقال ۳۵ سال کی عمر میں میرزا قوکان بیگ خان کا انتقال
- ۱۷۸۲ء (۱۶ اپریل) ۱۷۸۸ء (تقریباً ۳۰ جولائی) ۱۷۹۳ء (تقریباً) ۱۷۹۵ء (تقریباً) ۱۷۹۷ء (۲۷ دسمبر)
- عبداللہ بیگ خان (غالب کے والد) کی شادی غالب کی بہن چھوٹی خانم کی ولادت (محمد) اسد اللہ (بیگ) خان (غالب) کی آگرے میں ولادت (قوکان بیگ خان کے بڑے بیٹے عبداللہ بیگ خان کا نکاح آگرے کے ایک امیر فوجی امیر خواجہ غلام حسین خاں کی بیٹی عزت النساء بیگم سے ہوا۔ عبداللہ بیگ خان اور عزت النساء بیگم محمد اسد اللہ بیگ خاں (غالب) کے والد بن گئے)
- یوسف علی بیگ خان (یعنی مرزا یوسف غالب کے چھوٹے بھائی) کی ولادت (۱۲۱۳ھ ۵ جون ۱۷۹۹ء سے شروع ہوتا ہے) سال ولادت لاڈ و بیگم زوجہ مرزا یوسف میرزا عبداللہ بیگ خان (غالب کے والد) کا ریاست المور کی حاکمیت میں انتقال۔
- کافی بوجہ مشاہدہ مشاہد ضرور نیست در خاک راج گرہ پدرم بود حصار (غالب)
- اسد اللہ بیگم خان (غالب) اور ان کے خاندان کا نصر اللہ بیگ خان (عبداللہ بیگ خاں کے برادر خود) کی سرپرستی میں آتا (نصر اللہ بیگ خان مرہٹوں کی طرف سے آگرے کے قلعہ دار تھے۔ ۱۸۰۳ء میں انہوں نے قلعہ لارڈ لیک کے حوالے کر دیا۔ اس پر وہ انگریزی فوج میں سترہ سو روپے ماہوار مشاہرے پر چار سو سواروں کے رسالہ دار مقرر ہو گئے)

- آگرے پرائگریزوں کا قبضہ ۱۸۰۳ء (۱۱۸ کتوبر)
- نصرا اللہ بیگ خان کا ہاتھی سے گر کر زخمی ہونا اور انتقال (نواب احمد بخش خان دہلی فیروز پور جہر کا دلو ہارو کی ہمیشہ نصرا اللہ بیگ خان کے مقو کلاچ میں تھی)
- ۱۸۰۶ء (۳ مئی)
- احمد بخش خان کی سفارش پرائگریزوں کی طرف سے نصرا اللہ بیگ خان کے پس ماندگان کا تحفیہ دس ہزار روپیہ (پہلا شق) (اس وقت میں نصرا اللہ بیگ خان کی والدہ تین بخش: اسد اللہ بیگ خان یعنی غالب اور ان کے چھوٹے بھائی یوسف علی بیگ خان حصہ دار تھے)
- ۱۸۰۶ء (۷ جون)
- دعفیہ کی رقم دس ہزار سے گھٹا کر پانچ ہزار سالانہ کر دی گئی۔ (دوسرا شق) غالب کا حصہ ساڑھے سات سو روپے سالانہ (اس شق کے زو سے ایک شخص خولہ حاجی بھی اس دعفیہ میں دو ہزار سالانہ کا حصہ دار قرار دیا گیا تھا)
- ۱۸۰۶ء (۲۸ نومبر)
- جلال الدین شاہ عالم دہلی کا انتقال معین الدین اکبر شاہ دہلی کی تخت نشینی
- ۱۸۰۶ء ۱۸۲۵ء
- غالب کی داوی کا انتقال
- (غالب کے مرضی دعوے سے پتا چلتا ہے کہ ۱۸۰۶ء میں ان کی داوی زندہ تھی اور جب ۱۸۲۵ء میں خولہ حاجی فوت ہوئے تو اس سے پہلے ان کی داوی کا انتقال ہو چکا تھا۔ غالب ۱۸۲۵ء سے بہت پہلے)
- ۸۔ ۱۸۰۷ء (تقریباً)
- شعر گوئی کا آغاز۔ اسد خلیص
- چونکہ لوگ ایک اور شاعر امینی اسد خلیص کا حکام غالب (اسد) سے منسوب کرنے لگے تھے۔ اس لیے اسد خلیص دس کر کے (گگ بھگ ۱۸۱۶ء میں) غالب خلیص رکھ لیا گیا۔ تاہم بھی کبھی اسد خلیص بھی ردوار تھا۔

۱۸۱۰ء

فکندہ بخش جرأت کی لکھنؤ میں وفات (۱۲۲۵ھ ۶ فروری ۱۸۱۰ء سے شروع ہوتا ہے اور ۲۵ جنوری ۱۸۱۱ء کو ختم ہوتا ہے)

۱۸۱۰ء (تقریباً)

اسد اللہ بیگ خان (عالم کی مولوی محمد معظم کے کتب (آگرہ) میں تعلیم) بحوالہ عیار اشعرا، از خوب چند ذکا گلستان بے غزاں از قلب الدین بآلین۔ بعد میں حالی وغیرہ)

۱۸۱۰ء (۱۱۹ اگست)

انہی بخش خان معروف کی چھوٹی بیٹی امراؤ بیگم سے دہلی میں نکاح ۷ رجب ۱۲۲۵ھ تاریخ نکاح حقیقت میں ۱۷ رجب ۱۲۲۵ء ہے (انہی بخش خان نواب احمد بخش خان کے چھوٹے بھائی تھے۔ نکاح کے وقت عالم کی عمر تیرہ سال کی تھی اور امراؤ بیگم کی گیارہ سال کی۔ معروف کا مکمل دیوان چھپ چکا ہے۔ دیوان مطلوبہ کے علاوہ ایک مخطوطہ مکتوبہ ۱۲۳۶ھ بھی میرے کتب خانے میں ہے)

۱۸۱۰ء (۲۰ ستمبر)

۱۸۱۲-۱۳ء

میر تقی میر کی لکھنؤ میں وفات
عالم کی دہلی میں آمد اور مستقل سکونت

۱۸۱۳ء ۱۱۹ اگست ۲

کسی بھی سال میں مرزا ابوسف کی شادی
(چینی دن تاریخ اور میوزیم ڈوشنبہ (سرخندہ) ۲۲ شعبان)

۱۸۱۷ء جولائی

۱۸۱۵-۱۶ء

اسد اللہ خان عرف مرزا لوشی
عالم کی پہلی نمبر (۱۳۳۱ھ) عالم کی عمر ۱۸-۱۹ برس کی تھی۔ یعنی ان کے پیش و نکاح کا زمانہ تھا۔

اسد اللہ خان

۱۳۳۱ھ

عالم کی دوسری نمبر

(یہ دونوں نمبریں ایک ہی سال میں بنوائی گئیں)

اس نمبر کی بنا حضرت علی کا لقب ہے اور یہ بطور سچ ہے۔ شاید تبدیلی تخلص کے وقت بھی سچ کام آیا اور اسی سال اسد کی جگہ عالم تخلص قرار پایا۔ (۱۳۳۱ھ ۳ دسمبر ۱۸۱۵ء سے شروع ہوتا ہے)

- ۱۸۱۶ء، عالمِ مخلص کا باقاعدہ استقبال
- ۱۹۱۶ء (۱۱ جون) دیوانِ آرزو و خطِ عالم کی کتابت کی تاریخ (۱۳ رجب سرخندہ ۱۲۳۱ھ؟)
- ۱۸۱۷ء (۱۹ مئی) افتاء کی لکھنؤ میں وفات
- ۱۸۲۲-۲۳ء عالم کی تیسری مہر
- ۱۸۲۳ء (۳ مئی) نواب احمد بخش خاں پر قاضی حلقہ
- ۱۸۲۳-۲۵ء سسٹمی کی لکھنؤ میں وفات (۱۲۳۰ھ/۱۲۶ اگست ۱۸۲۳ء سے شروع ہوتا ہے)
- ۱۸۲۵ء خلیفہ جانی کا انتقال (انتقال ۱۸۲۵ء کے شروع میں ہوا ہوگا۔
- ۱۲۸ اپریل ۱۸۲۸ء کی پٹن کی درخواست میں عالم نے لکھا ہے کہ خلیفہ جانی کا انتقال تین برس ہوئے جذام کے مرض سے ہوا)
- ۱۸۲۵ء (تقریباً جون) فیروز پور جہر کا کاسفر۔ نواب احمد بخش خاں کی خدمت میں بسلطہ حق پٹن - یہ بات جزل انٹرلوئی کے انتقال (۵ جولائی ۱۸۲۵ء) سے کچھ پہلے کی ہے۔ تاکام واپس پٹن۔
- ۱۸۲۵ء (شاید اکتوبر) میرزا یوسف (علی بیگ خان) کی شادی پیاری دیوانگی کا آغاز
- ۱۸۲۵ء (۲۸ نومبر) نواب احمد بخش خاں کی سفیت میں سرچارلس سٹاف اور ان کی فوجوں کے ساتھ ہجرت پور کا سفر (اسے سڑکلکٹ کا آغاز کہہ سکتے ہیں کیوں کہ اب کے جھولی سے نکلے تو پھر ۲۹ نومبر ۱۸۲۹ء ہی کو سڑکلکٹ قائم کر کے واپس آئے۔ متحدہ سرچارلس سٹاف سے ملنا تھا)
- ۱۸۲۵ء (بعد از ۱۸ دسمبر) واپسی پر ایک لیے عرصے تک فیروز پور جہر کا میں نواب احمد بخش خاں کے ساتھ قیام
- ۱۸۲۶ء (آغاز سال ۱۲۴۷) فیروز پور میں زکے رہے کیونکہ احمد بخش خاں یا اللہ میں یا اپنے بیٹے شمس الدین خاں کی ہاشمی وغیرہ کے معاملات میں پیشتر فیروز پور سے باہر ہی رہے۔ عالم واپس ہو گئے۔

محمد اسد علی خان
۱۲۳۸ھ

۱۸۲۶ء (اولی اکتوبر): غالب کی فرخ آباد کے راستے کان پور کو روانگی، قرض خواہوں کے ڈر سے دہلی نہ گئے اس لیے فیروز پور سے کلکتے کے سفر پر نکل کھڑے ہوئے۔

۱۸۲۶ء، انہی بخش خان معروف (عالم کے شعر) کا انتقال (انتقال

۱۲۳۲ھ میں ہوا تھا جو ۶ اگست ۱۸۲۶ء سے شروع ہوتا ہے۔ گویا ۶ اگست ۱۸۲۶ء اور ۳ دسمبر ۱۸۲۶ء کے درمیان کسی وقت)

نواب احمد بخش خان کی فیروز پور ہجر کا نور لوہارو کی حکومت سے

دستبرداری (احمد بخش خاں کے اس خیال کی ایک وجہ شاید اپنے

چھوٹے بھائی معروف کی وفات بھی ہو) نواب شمس الدین احمد

خان دہلی ریاست

فارسی میں شعر گوئی کا باقاعدہ آغاز (اس سے پہلے کا سرمایہ شعر

فارسی کا قلمی اختتام اور مقدمات میں بہت کم ہے۔ کچھ دھما میں شامل

فارسی انتخاب اس پر شاید ہے کہ ۱۸۲۸ء (۱۲۳۳ھ) تک ان کے

پاس ۷۷ غزلوں سے زیادہ فارسی کلام نہ تھا اور وہ بھی اسی سفر کلکتہ

کے دوران کہا گیا تھا۔ غالب کے قدیم ترین خطی نسخے میں بھی

آرود کا تو مکمل مرثعہ دیا ان ہے مگر فارسی کی صرف ۱۳ ہامیاں

ہیں)۔

نواب احمد بخش خان کا انتقال۔ غالب کو یہ خبر سفر کلکتہ کے دوران

۲۳ ستمبر ۱۲۳۲ھ میں مرشد آباد میں ملی۔

کلکتہ میں ورود۔ اسی روز شملہ بازار (محض بیٹ بازار) میں

گودالاب کے نزدیک مرزا علی سودگر کی حویلی میں رہنے کو مکان

مل گیا۔ (عالم نے سر شہنہ چھارم شعبان (۱۲۳۳ھ) لکھا

ہے۔ سر شہنہ کو ۲ شعبان تھا جو ۱۹ فروری کے مطابق ہے۔ ۳ شعبان

کو پنج شہنہ تھا جو مطابق ہے ۲۱ فروری کے)

۱۸۲۸ء (۱۲۸۸ھ) میں) بخش کے منتقلی کا آغاز

پنشن کی درخواست میں مذکور ہے کہ "میرا نام محمد اسد اللہ خان (۱۸۲۸ء) (۱۲۸ھ اپریل)

ہے۔" (اس کے سامنے وہ خط نام فقہ بھی دیکھیے جس میں غالب نے لکھا ہے کہ وہ اب "محمد" کا لفظ مبارک اپنے نام کے ساتھ اس لیے نہیں لگاتے کہ لوگوں نے لکھنا ترک کر دیا تھا۔ لہذا انہوں نے بھی موقوف کیا)

غالب نے درخواست میں لکھا کہ آج ان پر بیس ہزار روپیہ قرض ہے۔ (۱۸۲۸ء) (۱۲۸ھ اپریل)

نکلی رحمان کی ترتیب و تدوین مکمل۔ اُردو اور فارسی کلام کا یہ انتخاب انہوں نے اپنے کلکتے کے ایک دوست مولوی سراج الدین احمد کی فرمائش پر خود اپنے ہنرمیں سے کیا تھا۔ (۱۱۱ھ ستمبر)

گورنر جنرل کے دربار میں شمولیت۔ خواب اکبر علی خاں کے ساتھ دسویں نشست (۱۸۲۹ء) (۱۶ فروری)

پھر گورنر جنرل کے دربار میں شمولیت۔ مطہم ہوا کہ گورنر جنرل ہندوستان کے دورے پر نکل گئے۔ غالب نے بھی واپس دہلی آنے کا ارادہ کر لیا۔ (۱۸۲۹ء) (یکم اگست)

چار برس کی غیر حاضری کے بعد دہلی واپس۔ سفر کلکتہ ختم (۱۸۲۹ء) (۲۹ نومبر)

تظہیر اکبر آبادی کی وقایع (۱۸۳۰ء) (۱۱۶ اگست)

راجا رام موہن رائے کا سفر انگلستان۔ کبھی کے بلجیٹ (۱۸۳۰ء) (۹ نومبر)

(Albion) نامی بحری جہاز سے

مقتدرہ پنشن خارج (۱۸۳۱ء) (۲۷ جنوری)

(اس کے بعد وہ اپنی کرتے رہے۔ جس کا سلسلہ ۱۸۴۳ء تک

رہا۔ لیکن ابتدائی فیصلہ قائم رہا)

شیخہ کی غالب سے پہلے مکمل جان بچکان (۱۹۳۲ء) (تقریباً)

دیوانِ خدا دل (اُردو) کی تاریخ ترتیب (۱۸۴۳ء) (۱۱۶ اپریل)

۱۸۳۴ء (۱۸ اکتوبر) شمس الدین خان کے داماد شکار کریم خاں کی آغوشِ موتی کے

ساتھ انگریزوں کے ایجنٹ ولیم فریزر کے قتل کے لیے دہلی میں آمد تین مہینے دہلی میں رہا مگر ناکام ہوا۔ پھر دہلی واپس آیا۔

۱۸۳۵ء (۲۲ مارچ) ولیم فریزر کا قتل۔ نواب شمس الدین احمد خاں کے داماد شکار کریم خاں کی گرفتاری

نواب شمس الدین احمد خاں کی الزام قتل میں گرفتاری (۱۸ اپریل) ۱۸۳۵ء

دیوانِ غالب "میکھاہ آرزو سر انجام" کے نام سے سرج۔ (۱۲۹ اپریل) ۱۸۳۵ء

یہ ترتیب ۱۲۵ھ (مطابق ۱۰ مئی ۱۸۳۳ء، ۱۲۹۴ اپریل ۱۸۳۵ء) میں مکمل ہوئی۔

کریم خان کو بکرم قتل پھانسی کی سزا (۱۲۶ اگست) ۱۸۳۵ء

نواب شمس الدین احمد خاں کو بائرام اعامتہ بھرمانہ پھانسی (اس پر) ۱۸۳۵ء (۱۸ اکتوبر)

فیروز پور جھمکا کا علاقہ انگریزوں نے واپس لے لیا۔ اس کے بعد غالب کی پیش ساز سے سات سو روپے سالانہ رپاست لوہارو کی جگہ انگریزوں نے خزانے سے ادا ہونے لگی۔

سرچارلس مکلف ایکٹنگ گورنر جنرل (۱۲۰ مارچ) ۱۸۳۵ء

۱۸۳۶ء (۱۳ مارچ)

جام جہاں نما کلکتہ بابت ۷ جون ۱۸۳۷ء میں درج ہے کہ میرزا

اسد اللہ خاں یوسف خاں کی ملاقات کو چارپے تھے کراٹھے راہ

میں عدالت کے چراسی نے دو سو پچاس روپے کی تلاش کی بابت

جو میکلرسن صاحب نے کی تھی انہیں گرفتار کر کے ناظر کے مکان

میں قید کر دیا۔ چنانچہ (نواب) امین الدین خاں نے چار سو روپے

مع اصل و سود ادا کر کے رہا کر لیا۔ میکلرسن مشہور شراب فروش

انگریز تھے۔

مصین الدین اکبر شاہ جانی کا انتقال (۲۸ ستمبر) ۱۸۳۷ء

(۶ بجے شام)

- ۱۸۳۸ء (۲۹ ستمبر) علی سراج الدین بہادر شاہ ظفر کی تخت نشینی
 (اصحاب تین بیٹے)
- ۱۸۳۷ء (۲۰ نومبر) راج دوپار سے فارسی زبان خارج کرنے کا حکم
 تاج کا کھنڈ میں انتقال
- ۱۸۳۸ء (۱۵ اگست) شاہ نصیر کا حیدرآباد میں انتقال (۲۵ شعبان) ۱۲۵۳ھ۔
 (۲۳ نومبر) ولادت تقریباً ۱۷۷۱ھ مطابق (۶۱-۱۷۲۰ء)
- ۱۸۳۹ء (۲۷ جون) مہاراجہ رنجیت سنگھ کا انتقال
 (۲) ۱۸۴۰ء
- ایضاً (ایک فارسی تحریر کے قوش نظر وہ ۳۰ جنوری ۱۸۴۰ء تک زندہ تھیں)
 دلی کالج میں مدرس فارسی کے عہدے کی مابینش اور غالب کا
 انکار
- ۱۸۴۰ء فروری "علیم احسن اللہ خاں کو خلعت چو پار چکا" تین رقم جواہر معہ
 خطاب حمدۃ اللہ مستند الملک حاذق الزماں حکیم احسن اللہ خاں
 بہادر ثابت جنگ مرحمت ہوا۔ حکیم مذکور بجائے حکیم شرف الدین
 کے..... سرفراز ہوئے۔ (دہلی اردو اخبار ۲۳ فروری ۱۸۴۰ء)
- ۱۸۴۱ء (قبل از ۱۵ اگست) غالب کی گھر پر ٹوٹا خانے کے قیام میں مگر قاری (عدالت نے سو
 روپیہ جرمانہ کیا) عدم ادائیگی جرمانہ کی صورت میں چار مہینہ قید۔
 جرمانہ ادا کر دیا گیا)
- ۱۸۴۱ء (اکتوبر) دیوان اردو کا پہلا ایڈیشن (مطبع سید الاشباہ دہلی۔ اگرچہ دیوان
 ۱۸۳۳ء میں مرتب ہو چکا تھا)
- ۱۸۴۲ء ۱۸۴۳ء (اکتوبر) دیوان اردو کا پہلا ایڈیشن (مطبع دارالسلام دہلی)
 جواہر کا اعزاز
- ۱۸۴۳ء (اکتوبر) دیوان اردو کا پہلا ایڈیشن (مطبع دارالسلام دہلی)
 دیوان (کلیات نظم) فارسی کا پہلا ایڈیشن (مطبع دارالسلام دہلی)
- ۱۸۴۵ء دیوان ۱۸۳۶ء میں مرتب ہو چکا تھا۔

- زمین العابدین خان عارف کے بڑے بیٹے باقر علی خاں کا سال
۱۸۳۷ء والاوت
- آتش کا گھنٹوں میں انتقال (۱۳ جنوری) ۱۸۳۷ء
دیوان اردو کے دوسرے ایڈیشن کی اشاعت (مطبع دارالسلام
دہلی) ۱۸۳۷ء (مئی)
- گھر پر خانانہ قائم کرنے کے الزام میں غالب کی دوبارہ گرفتاری
(فیصلے میں چھ ماہ قید باسٹھ اور دوسروں پر جرمانے کی سزا ہوئی۔
سٹھ غالباً پچاس روپے ادا کر کے معاف ہو گئی۔ صرف تین
مہینے قید میں رہنے کے بعد رہا) ۱۸۳۷ء (۲۵ مئی)
- غالب کا پہلا اردو خط (تمام نئی بخش حقیر۔ اب ایک خط تمام نکتہ کو
غالب کا پہلا اردو خط تسلیم کیا جا رہا ہے۔ اس خط پر تاریخ درج
نہیں مگر قیاس ہے کہ خط ۱۸۳۷ء کا لکھا ہوا ہے)
- بیچ آہنگ (قاری) کا پہلا ایڈیشن (مطبع سلطان کلال قلعہ دہلی)
زمین العابدین خان عارف کے چھوٹے بیٹے حسین علی خاں کا
سال والاوت ۱۸۳۹ء (۳ اگست)
- تیسری خاندان کی تاریخ (مہر شہروز) لکھنے پر مقرر چھ پارچے اور
تین رقم جواہر کا خلعت اور خطاب نجم الدین و میر الملک نظام جنگ
عطا ہوا (تاریخ نویسی کی محفواہ چھ سو روپے سالانہ مقرر ہوئی)
- حافظ عبدالرحمن خان (حافظ حید) احسان دہلوی کا دہلی میں انتقال
(۱۲۶۷ھ نومبر ۱۸۵۰ء سے شروع ہوتا ہے) ۱۸۵۰-۵۱ء
- غالب کی چوتھی نمبر (خطاب بہادر شاہ ظفر
نے ۴ جولائی ۱۸۵۰ء کو دیا) ۲۳ شعبان
۱۲۶۶ھ کے مطابق ہے۔ نمبر ۱۲۶۷ھ میں
جولائی ۱۸۵۰ء سے شروع ہوتا ہے)

نجم الدین و میر الملک
احسان خان بہادر
نظام جنگ ۱۲۶۷ھ

۱۸۵۲ء (اپریل)

زین العابدین خان عارف (امراء بیگم کے بھانجے) کی وفات (عارف اور پھر عارف کی والدہ بنیادی بیگم کی وفات کے بعد عارف کے دونوں لڑکوں کو امراء بیگم نے پالا) قبر حزار عالم کے قریب کونے میں ہے۔

۱۸۵۲ء (۱۳ مئی)

مومن کاوٹی میں انتقال

۱۸۵۲ء (اگست؟)

مشہور شاعر و ادیب کی اشاعت 'مولوی محمد سالم کی عثر کا عالم' کا کیا ہوا یہ محکوم ترجمہ بہادر شاہ ظفر کے حکم سے (جو ۹ شوال ۱۲۶۸ھ مطابق ۲ جولائی ۱۸۵۲ء کو دیا گیا تھا) مطبع سلطانی سے چھپا تھا۔ اس کے کل صفحے ۱۱ ہیں۔ پہلے اس میں ۱۰۱ شعر تھے جب اسے نکلیات عالم (فارسی) میں شامل کیا گیا تو اس کے آخری تین شعر نکال کر ۳۰ مزید شعروں کا اضافہ کر دیا گیا۔ اس طرح اب اس کے ۱۲۸ شعر ہیں۔

۱۸۵۲-۵۳ء

یاسد اللہ عالم
۱۲۶۹ھ

عالم کی پانچویں نمبر (عالم حضرت علی کو مشکل نکھانے تھے شاید یہ نمران کے عظیم حالات کی نشاندہی کرتی ہے۔ ۱۲۶۹ھ ۱۵

اکتوبر ۱۸۵۲ء سے شروع ہوتا ہے)

۱۸۵۳ء (اپریل)

شیخ آجک کا دوسرا ایڈیشن (مطبع دارالسلام، دہلی)

۱۸۵۳ء (۲۰ دسمبر)

عالم کی بڑی اور آخری پھونچ کا انتقال (اس پھونچ کی وفات کے ساتھ قوتان بیگ خاں کی پہلی اولاد (بیٹے، بیٹیوں) کا خاتمہ ہو گیا)۔

۱۸۵۳ء

حالی پہلی مرتبہ دہلی آئے مہر ۱۷-۱۸ برس۔ ڈیڑھ برس کے بعد اواخر ۱۸۵۵ء میں واپس پانی پت۔ سال بھر حصار میں ملازمت کی۔

۱۸۵۳ء (اکتوبر)

غلام حسین خاں مسرور (زین العابدین خان عارف کے والد اور عالم کے ہم زلف) کا انتقال

- ۱۸۵۲ء (۱۵ نومبر) شیخ محمد ابراہیم ذوق (استاد مقرر) کا انتقال
(بعد از انتقال ذوق غالب استاد مقرر ہوئے)
- ۱۸۵۴ء ۵۵۔ ہر روز کی طباعت و اشاعت (مقرر المطابع دلی) ۱۲۷۱ھ ۲۳
ستمبر ۱۸۵۴ء سے شروع ہوا ہے۔
- (یہ اسی سال میں کم از کم تین بار چھپی۔ یہ سب ایڈیشن جو پہلا
ایڈیشن ہی کہلاتے ہیں۔ میرے کتب خانے میں موجود ہیں)
- ۱۸۵۵ء (۱۳ جون) غیاوسی بیگم (اسراؤ بیگم کی بیوی بہن اور والدہ عارف) کا انتقال
۱۸۵۶ء (۱۴ ستمبر ۳۱ دسمبر) (یہ نظم غالب نے عارف کے دونوں بچوں کو قاری اور اردو
پڑھانے کے لیے لکھی تھی)
- ۱۸۵۶ء (۷ فروری) الحاق آدھ (۳ مارچ ۱۸۵۶ء کو راجہ علی شاہ کھنڈ سے کلکتہ چلے
گئے)
- ۱۸۵۶ء (۱۰ جولائی) علامہ غلام الدین عرف مرزا غرور (دلی مہدی بہادر شاہ مقرر) کا انتقال
۱۸۵۷ء (۲۸ جنوری) غالب نے مولانا فضل حق خیر آبادی کی تحریک پر دلی رام پور
نواب محمد یوسف علی خاں کی خدمت میں تصدیق بھیجا)
- ۱۸۵۷ء (۵ فروری) غالب کا مقرر ریلو راسٹا نواب یوسف علی خاں ناظم دلی رام پور
۱۸۵۷ء (۷ مارچ ۱ اپریل) غالب کے راز دارانہ خطوط نظام دلی رام پور
(قوی گمان ہے کہ یہ سیاسی امور پر مشتمل تھے۔ اس لیے غالب کی
ہدایت پر یہ خطوط ضائع کر دیے گئے)
- ۱۸۵۷ء (۱۰ مئی) شہنشاہہ سونگھان کے ہنگامے (نذر) کا میرٹھ سے آغاز
۱۸۵۷ء (۱۱ مئی) دلی فوج (سنگھوں) کا دلی میں داخلہ۔ انگریزی تسلط کا خاتمہ
دلی اقتدار کا قیام: غالب کی حکمرانی کو اہل انگریزی پیش بند
انگریزوں کی فتح اور دلی پر دوبارہ قبضہ
نذر کے بعد دلی پر دوبارہ انگریزی قبضے کے دوران میں امام بخش
سہیلانی انگریزوں کی کولی کا نشانہ بنے۔

- ۱۸۵۷ء (۱۸-۱۹ اکتوبر)
میرزا یوسف (ملی بیگ خاں برادر غالب) کی وفات (دو)
- ۱۸۵۸ء (نومبر)
دستیوی اشاعت اول (مطبع مطبوعاتی آگرہ)
- ۱۸۵۹ء
اس کا الزام۔ خط نام حسین مرزا نوشہ ۱۸ جون ۱۸۵۹ء (گوری)
- ۱۸۵۹ء (۱۰ جولائی)
غیر خبر نے سیکے کی رپورٹ منسوب بہ غالب ۱۹ جولائی ۱۸۵۷ء
ی کو انگریزوں کو پہنچا دی تھی
- ۱۸۶۰ء (جنوری)
والی رام پور سے مستقل و عینے کی درخواست اور اسی مہینے سے ۴
روپے ماہوار بطور تکفیر مقرر
- ۱۸۶۰ء (۱۸ جنوری)
گورنر جنرل ٹیم جنوری ۱۸۶۰ء کو دہلی آئے تھے۔ کچھ دنوں بعد ہی
غالب ان سے ملنے ان کی قیام گاہ پر گئے ہوں گے۔ جواب ملا کہ
"فرمت نہیں" گورنر کم تہ ہائیوں سے اعلیٰ رکھتے تھے۔ یہ سلوک
سیکے کے الزام کی وجہ سے تھا۔ درحقیقت یہ سیکے حافظہ ویران ساگر
ذوق کا کہا ہوا تھا جو صادق الاخبار کے ۱۳ ذیحعدہ ۱۲۷۳ھ
(مطابق ۶ جولائی ۱۸۵۷ء) کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ گوری
غیر خبر کو ویران کی جگہ غالب کا نام یاد رہ گیا۔
- ۱۸۶۰ء (۱۸ جنوری)
رام پور کا پہلا سفر (۲۷ جنوری کو رام پور پہنچے)
- ۱۸۶۰ء (۲۳ مارچ)
رام پور سے واپسی (۷ مارچ کو رام پور سے روانہ ہوئے تھے)
- ۱۸۶۰ء (مئی)
انگریزی فائن کا دو پارہ اجراء
- (تین برس کا چھاپا ساڑھے سات سو سالانہ کے حساب سے ۲۲۵۰
روپے وصول ہوا۔)
- ۱۸۶۱ء (۲۹ جولائی)
دیوان اردو کا تیسرا ایڈیشن (مطبع احمدی دہلی)
- ۱۸۶۱ء (۱۹ اگست)
مولانا فضل حق خیر آبادی کا زیرِ غلط ایمان میں انتقال

عالم ۱۹۷۸ء	عالم کی پچھلی نمبر (یہاں سے عالم کی زندگی کا انتہائی شہرت کا زمانہ شروع ہوتا ہے۔ یہ مختصر فلم ان کی فکا کا خطہ عروج ہے۔ سات سال بعد ان کا انتقال ہوا۔ یہ ان کی آخری نمبر تھی گویا ان کی فکا کا مظاہرہ ان کے انتقال تک پوری آب و تاب کے ساتھ جاری رہا۔ (۱۹۷۸ء جولائی ۱۸-۶۱ء سے شروع ہوتا ہے) فاطیج برہان کی طبع اول (مطبع نوکلشور، نکلشور) انگریزی و زبانوں میں کرسی فلسفی اور خلعت کے اعزاز کا دوبارہ اجراء دیوان آردو کا چوتھا ایڈیشن (مطبع نظامی، کان پور) لاڈلیجیم چرمز ایسوسی اٹس کی حکومت سے درخواست گزارے کے لیے۔ دیوان فارسی (کلیات نظم فارسی) کا دوسرا ایڈیشن (مطبع نوکلشور، نکلشور) دیوان آردو کی پانچویں اور آخری اشاعت (مطبع مفیدہ خلائق، آگرہ) کیم اکتوبر ۱۹۶۲ء سے ۲۰ روپے مہینہ خیراتی چٹن عام لاڈلیجیم زوجہ مرزا ایوسف مرحوم جاری مشغولی ابو کبریا کی اشاعت (اکمل المطابع، دہلی) (یہ مشغولی کلیات نظم میں شامل تھی لیکن اب انگ سے خارج ہوئی) فاطیج برہان کے جواب میں محرق فاطیج برہان مصطفیٰ سادات علی کی اشاعت (مطبع احمدی، دہلی) کاورنامہ کی دوسری اشاعت (بکس پریس، دہلی) سر جان لارنس گورنر جنرل طلائک فنی (اگرچہ نام میاں داود خان سیاح کا ہے مگر اس کے اصل مصنف عالم ہی ہیں)	۱۸۶۲-۶۱ء ۱۸۶۲ء ۱۸۶۲ء (مارچ) ۱۸۶۲ء (جون) ۱۸۶۲ء (نکلشور، اکتوبر) ۱۸۶۳ء (مئی/جون) ۱۸۶۳ء (بعد از جون) ۱۸۶۳ء (جولائی) ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء ۱۸۶۳ء
---------------	---	--

۱۸۶۳ء

احکام عالم کی ترتیب (حرید کوائف ۱۸۶۶ء کے تحت دیکھئے)

۱۸۶۵ء

سوالات عبدالمکریم از عبدالمکریم کی اشاعت۔ اکمل المطالع دہلی۔

(دوسرے کے نام سے شائع ہوئی لیکن یہ بھی عالم کی اپنی تصنیف ہے)

۱۸۶۵ء

دفعہ ہدیہ ان معصومہ سید محمد نجف علی ہجری کی اشاعت

۱۸۶۵ء

سالم برہان از مرزا رحیم بیگ دہتم میرٹھی کی اشاعت

۱۸۶۵ء

عالم نے حکومت سے تنگ مطالعے کیے کہ انہیں شمار دربار مقرر کیا

جائے پہلے سے لوہی ہک ملے اور دھو حکومت اپنے خرچ پر شائع

کرے۔ حکم ہوا کہ تحقیقات کی جائے کہ خود میں عالم کا رویہ کیا

تھا۔ رپورٹ ہوئی کہ ان سے اسے منسوب ہے۔ سب درخواستیں رد

ہو گئیں۔ عالم پر اسے کالزام ان کی ذمہ داری میں غلط ثابت نہ ہو سکا۔

۱۸۶۵ء (۱۲۱ پر ملی)

نواب یوسف علی خاں دہلی رام پور کا انتقال نواب کلب علی خاں کی

جانشینی

۱۸۶۵ء (اگست)

عالم کے رسالے عالم عالم بکھاپ سالم برہان کی اشاعت

(مطبع محمدی دہلی)

۱۸۶۵ء (۷ اکتوبر)

مرزا عالم کا رام پور کا دوسرا سفر۔ ۱۱۲ اکتوبر کو رام پور پہنچے

۱۸۶۵ء

دھتور کا دوسرا بیٹیشن (مطبع لٹری سوسائٹی روٹیل کھنڈر ملی)

۱۸۶۵ء (دسمبر)

عالم برہان کی طباعت ثانی بیخون درفش کا دیپائی (اکمل المطالع دہلی)

۱۸۶۵ء (دسمبر)

رام پور کے دوسرے سفر سے واپسی۔ (۲۸ دسمبر کو رام پور سے روانہ

ہوئے اور ۲۹ جنوری ۱۸۶۶ء کو دہلی پہنچے)

۱۸۶۶ء

عالم برہان کے جواب میں مؤید برہان معصوم مولوی احمد علی آفر

جہا تکیر گری کی اشاعت (مطبع منظرہ لکھنؤ)

۱۸۶۶ء

عالم برہان کے جواب میں عالم معصوم امین الدین امین دہلی کی

اشاعت (مطبع معصومانی دہلی)

اختیار غالب کی اشاعت (پہلے حصے میں اردو پر اسے ۱۲ خطے تھیں اور ایک لطیفہ ہے۔ دوسرے حصے میں اردو کے ۳۶ منتخب شعر ہیں۔ مولوی ضیاء الدین خاں نے اس کے خطوط معمولی رزق و بدل کے بعد اپنی مرضتہ انتکالے اردو (حصہ دوم) میں شامل کر کے ۱۸۶۶ء میں مطبع فیض احمدی سے شائع کر دیے تھے۔ نہیں معلوم کہ یہ عمل اختیار غالب کی زندگی میں کبھی شائع ہوا تھا کہ نہیں۔ مگر بیسویں صدی میں یہ اختیار پہلے تین بار ناقص چھپ چکا ہے۔ میں نے اسے اب (۱۹۹۲ء) میں اصل خطوط کے عکس اور تعارفی پیش لفظ کے ساتھ ”اختیار درقعات و اشعار غالب“ کے نام سے شائع کر دیا ہے۔

ذماتے مبارح۔ قاری محکوم ترمیر (مطبع ولکھنؤ دیکھو)

(۴) ۱۸۶۷ء

(اس کا آج تک ایک ہی مطبوعہ نسخہ دریافت ہوا ہے جو میرے کتب خانے میں ہے۔ اس کا ایک ہو بہو ایڈیشن میں نے ۱۹۷۷ء میں اپنے بیسوطہ مقدمے کے ساتھ شائع کر دیا تھا)

تعلیٰ حیر کی اشاعت (اکمل المطابع دہلی)

۱۸۶۷ء

(غالب نے یہ مختصر رسالہ مؤید بہان کے جواب میں لکھا تھا) ثلاثہ غالب درقعات غالب کی اشاعت مطبع سراچی دہلی (وہابیہ کے محکمہ تعلیم کے ڈائریکٹر میجر فخر نے اسے بہادر باغیچہ دار سے لال کو حکم دیا کہ غالب سے قاری قواعد سے متعلق کتاب لکھوائی جائے۔ باغیچہ صاحب موصوف کے کہنے پر میرزا نے یہ دو مختصر رسالے لکھیں کہے۔)

۱۸۶۷ء (۱۱ اپریل)

ہنگامہ دل آشوب (۱) کی اشاعت۔ مطبع غنی سنت پر شاہ آراء (قاری بہان کے مناقب کے سلسلے کی حکومت)

سید عین کی اشاعت (مطبع غنی دہلی)

۱۸۶۷ء (اگست)

ہنگامہ دل آشوب (۲) کی اشاعت۔ مطبع غنی سنت پر شاہ آراء

۱۹۶۷ء (۲۵ جنوری)

۱۸۶۷ء (۴ دسمبر) مولوی امین الدین دہلوی مصنف کا طبع القاطع کے خلاف مقدمہ از لہٰ ثبوت عرفی

۱۸۶۸ء (جنوری) کلیات نثر فارسی (عالم) کی اشاعت (مطبع نولکھور، لکھنؤ) (اس

میں فارسی ستر کی تین کتابیں، پنج آہنگ، سمر، نمرود و خنوشاں ہیں)

۱۸۶۸ء (۲۳ مارچ) مولوی امین الدین دہلوی کے مقدمے سے دست برداری راضی نامہ

۱۸۶۸ء (۱۶ جولائی) مفتی محمد صدر الدین آزاد کو کا دہلی میں انتقال

۱۸۶۸ء (۱۷ ستمبر) عود ہندی، مجموعہ مکاسب عالم کی پہلی اشاعت (مطبع مجبائی،

میرٹھ)

۱۸۶۹ء (۱۵ فروری) عالم کی وفات (مفتی نظام الدین خان عالم لوہاروی ہڑواڑ میں

تدفین۔ اگرچہ بہت دنوں سے مختلف امراض کا شکار تھے، لیکن

موت سے چند دن پہلے غشی کے دورے پڑنے لگے تھے۔

۱۴ فروری دوپہر کو بے ہوش ہو گئے۔ تحقیق ہوئی کہ دماغ پر قارچ

گرا ہے۔ اسی حالت میں اگلے دن دوپہر ۳ بجے انتقال کیا۔

آخری تکلیف دہات جنوری ۱۸۶۹ء منجانب نواب رام پور عالم کی

وفات سے صرف ایک گھنٹہ پہلے وصول ہوا تھا۔

۱۹۵۳ء (۲۹ مارچ) محمد سلطان بیگم عرف چند بیگم کی وفات (یہ عارف کے بیٹے ہاجر

علی خان کاکل اور بیگم بیگم کی دوسری بیٹی تھی۔ ۱۲۸۱ھ مطابق

۱۸۶۳-۶۵ء میں پیدا ہوئی تھیں۔ نواب فیاض الدین احمد خاں

کے پوتے اور میرزا شہاب الدین احمد خاں کے بیٹے میرزا شہناج

الدین احمد خاں تاجاں سے بیاہی گئی تھیں۔ کوئی اولاد نہیں ہوئی۔

مرزا عالم انھیں عیار سے مرزا جیون بیک کہتے تھے)۔

(ماخوذ از "مکمل بیان عالم")



حالات کے بارے میں

مخالف تاریخ کا تصور "محدود خانہ کے مستحق" پر پورا انکار اور علیحدہ کی ایک ایک لکڑی کا گڑھا اور بصیرت مند کتاب ہے جو اپنے دور اور اسلوب استعمال کے سبب نئے عقائد و خیالات کو ایک نئے ستارہ قائم کرتی ہے۔ انکار اور علیحدہ کی انتہائی تقریریں کا انحصار ہے کہ وہ دور و ماحول اور دل کی گنجائش کی طرز کار سے خارج و متعلق ہوتی ہیں۔ اس پر غور کتاب کی بھی یہی صورت ہے۔

سب دیکھتے ہیں کہ غائب ہو کر کھڑے ہیں اور کھڑے ہیں لیکن کیا ایک چھوٹی سی سڑک کے سامنے کھڑے رہنا سزا ہے
 تعینات انسان کی کوئی سزا ہے کہ وہ کھڑے ہو جائے اور سب کو کھڑے ہو جائے اس سے زیادہ مشکل ہے
 اور ان کے مسائل میں آج کے دن وہ کھڑے ہیں کہ اس میں ایک سبب ہے کہ ان کی سزا ہے کہ ان کی سزا ہے کہ ان کی سزا ہے
 اگر غائب ہو کر کھڑے ہیں کہ ان کی سزا ہے کہ ان کی سزا ہے کہ ان کی سزا ہے کہ ان کی سزا ہے کہ ان کی سزا ہے
 ان کے سامنے وہ ہیں کہ ان کی سزا ہے کہ ان کی سزا ہے کہ ان کی سزا ہے کہ ان کی سزا ہے کہ ان کی سزا ہے

[illegible][illegible]

Abstract

